UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00648777 1

Ex Libris

PROFESSOR J. S. WILL

Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

http://www.archive.org/details/lepragmatismet00hbuoft

76, 87, 88

LE PRAGMATISME

DU MÊME AUTEUR :

L'Evolution de la foi catholique (1 vol. in-8° de 257 p.) *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris, Alcan, 1905. . . . . **5** fr.

Le Divin, expériences et hypothèses (1 vol. in-8° de 316 p.) *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris, Alcan, 1907. . . . . **5** fr.

« The book **Le Divin** *is one of the ablest reviews of the general subject of religious philosophy wich recent years have produced. »* **William James**, *Journal of philosophy, psychology and scientific methods*, 3 *december* 1908.

La forme idéaliste du sentiment religieux. Deux exemples : Les confessions de S. Augustin et le Traité de l'amour de Dieu de S. François de Salles. (1 vol. in-12 de 160 p.) *Bibliothèque de critique religieuse.* Paris, Nourry, 1909. . . . . **2** fr. **50**

« I have read your « Forme idéaliste, etc. », and find it extraordinarily solid and sound ».

William James, *Lettre du* 11 *mai* 1909.

BIBLIOTHÈQUE DE CRITIQUE RELIGIEUSE

Le Pragmatisme

ÉTUDE DE SES DIVERSES FORMES

Anglo-Américaines, Françaises, Italiennes

et de sa Valeur Religieuse

PAR

MARCEL HÉBERT

PROFESSEUR A L'INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES

(Université Nouvelle de Bruxelles)

Seconde Édition, avec la Réponse

DE

M. WILLIAM JAMES

PARIS

LIBRAIRIE CRITIQUE

ÉMILE NOURRY

14, Rue Notre-Dame-de-Lorette

1910

Tous droits réservés.

MICROFILMED BY
UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY
MASTER NEGATIVE NO.:

LIBRARY
SEP 21 1961
UNIVERSITY OF TORONTO
769186
B
832
H43
1910

AVANT-PROPOS

Lorsque j'étudiai, dans un essai sur le Divin, *les formes diverses (émotives, intellectuelles,* actives) *du sentiment religieux, je fis une simple allusion au* pragmatisme (1). *Je m'imaginais alors que les expressions pragmatistes n'étaient qu'une sorte d'idiome américain, des formules d'usage pratique destinées à mettre les vérités à la portée d'hommes d'affaires et d'hommes d'action peu exigeants au point de vue de la logique et de la critique. Les livres de MM. James et Schiller et l'intérêt avec lequel ils ont été accueillis en pays latins m'ont détrompé. Il y a, me semble-t-il, tant de choses bonnes et aussi tant de paradoxes dans ces systèmes, qu'il est utile de les exposer dans leurs grandes lignes.*

L'adjectif pragmatique *est emprunté du latin* pragmaticus (*grec* πραγματικος) *relatif aux affaires, aux faits. De là : « pragmatique » sanction (ordonnance), acte solennel réglant les intérêts de la famille d'un monarque, ou ceux de l'Etat.*

Edouard Reuss appelait pragmatiques *des*

(1) *Le Divin*, p. 285.

récits qui ont moins pour but de nous renseigner sur la réalité historique (but théorique), que de nous inculquer (but pratique) telle ou telle vérité (1).

C'est à M. Ch. S. Pierce (dont je résumerai les idées au Chapitre I) qu'est dû l'emploi du mot pragmatism *dans le sens de méthode qui consiste à juger de la valeur d'une affirmation par ses conséquences dans la pratique. Il exposa le système dès 1871* (2), *et ce ne fut qu'après s'être longtemps servi du mot* pragmatism *dans la conversation, qu'il l'imprima en 1902 dans un article du dictionnaire de Baldwin. M. William James a beaucoup contribué à le répandre* (3).

— L'addition de beaucoup la plus importante, dans cette nouvelle édition, c'est la très intéressante réponse que m'a adressée M. William James. J'ai tenu compte aussi, de mon mieux, des objections et observations qui m'ont été faites — sauf les reproches quantitatifs, *— ceux, par exemple, qui traitent d'analyse superficielle l'effort vers la concision. Il m'a toujours sem-*

(1) Traduction de la Bible : *Chroniq.* Introd., p. 41; *Livre des Juges*, p. 93, etc. — Il est bon d'ailleurs de maintenir la différence verbale entre *pragmatique* et *pragmatiste*.

(2) Cfr. *The Hibbert Journal*. Octobre 1908, article de M. Pierce sur *The reality of God*, où il renseigne sur les origines de sa théorie.

(3) Au commencement du Chap. IV, nous aurons à distinguer entre Pragmatisme *pur*, P. *mitigé* et P. *partiel*.

blé qu'il suffisait au penseur de déterminer de manière nette et précise en quoi tel problème est mal posé, où se trouve au juste le nœud d'une difficulté, le point faible d'un système : aux littérateurs de gloser.

CHAPITRE I

LE « PRAGMATISME » DE M. PIERCE

§ I. — *Exposé de la Doctrine.*

Il y a trente ans déjà que M. Pierce — sans employer encore le terme même de « pragmatisme » — a exposé sa doctrine dans une revue américaine (1).

Il partait de ce fait psychologique : l'incertitude, le doute, produisent en nous un malaise, une irritation, bref un état désagréable. Pouvons-nous sortir de cet état pénible? Oui, si nous parvenons à nous faire une conviction, une « croyance ». La croyance apaise la souffrance du doute, voilà pourquoi on la recherche :

« On peut croire que ce n'est pas assez pour nous, et que nous cherchons, non pas seulement une opinion, mais une opinion vraie. Qu'on soumette cette illusion à l'examen, on verra qu'elle est sans fondement. Sitôt qu'on atteint une ferme

(1) *Popular Science Monthly.* Janvier, 1878 : « How to make our ideas clear. » — Dès 1871, il l'avait enseignée « in a Metaphysical Club in Cambridge, Mass., ... as a sort of logical Gospel, representing the unformulated method followed by Berkeley. » *The Hibbert Journal,* October, 1908, p. 109.

croyance, qu'elle soit vraie ou fausse, on est entièrement satisfait (1). »

Une fois que l'homme possède la croyance qui le calme et le rend heureux, il ne la veut plus abandonner; il s'y enfonce, comme l'autruche enfonce la tête sous son aile, pensant se préserver du danger. C'est « la méthode de *ténacité* », procédé commode, mais qui serait déplorable dans ses résultats, entraverait tout progrès, consacrerait toute routine, si l'expérience n'en rendait impossible la pratique universelle. Dans un grand nombre de cas, en effet, l'homme aperçoit vite « que d'autres hommes pensent autrement que lui; dans un moment de bon sens, il lui viendra à l'esprit que les opinions d'autrui sont aussi valables que les siennes; cela ébranlera la confiance en ce qu'il croit (2) ».

C'est de la sorte que s'opère le passage de la croyance individuelle à la croyance collective. Mais nous voilà tombés de Charybde en Scylla : les croyances collectives chercheront à se défendre, comme tout à l'heure les croyances individuelles; elles s'organiseront, elles deviendront des dogmes : dogmes d'Etat, dogmes d'Eglise, et, avec le dogme apparaîtront les

(1) *Revue philosophique*. Décembre 1878, article de Pierce : *La logique de la Science*, p. 559. — Dans le n° de janvier 1879, se trouve l'article « manifeste » : *Comment rendre nos idées claires*.

(2) *Revue philos.*, Décembre 1878, p. 561.

persécutions, les inquisitions, fruits inévitables de la « méthode d'autorité ».

« Pour la grande masse des hommes, observe mélancoliquement l'auteur, il n'y a peut-être pas de méthode meilleure. Si leur plus haute capacité est de vivre dans l'esclavage intellectuel, qu'ils restent esclaves (1) ! »

Mais un pareil système ne fournit pas de solution à tous les problèmes. Les questions non tranchées par la méthode d'autorité et devant l'être par d'autres procédés, éveilleront les esprits. Beaucoup, d'autre part, se rendront compte « que les hommes, en d'autres pays et dans d'autres temps ont professé des doctrines fort différentes de celles qu'ils ont eux-mêmes été élevés à croire ». Ils réclameront donc la liberté. Qu'on laisse agir sans obstacle les préférences naturelles, dans l'ordre intellectuel, comme dans l'ordre esthétique !

Dangereuse assimilation que celle de la vérité à celle de la beauté ! Si le vrai est une question de *goût*, s'il est *ce qui nous plaît* à penser, c'est le pullulement des systèmes à l'infini.

« Pour mettre fin à nos doutes, il faut donc trouver une méthode grâce à laquelle nos croyances ne soient produites par rien d'humain, mais par quelque chose d'extérieur à nous et d'im-

(1) P. 561.

muable, quelque chose sur quoi notre pensée n'ait point d'effet... Ce doit être quelque chose qui agisse ou puisse agir sur tous les hommes... Telle est la méthode scientifique... Son postulatum fondamental traduit en langage ordinaire est celui-ci : Il existe des réalités dont les caractères sont absolument indépendants des idées que nous pouvons en avoir. Ces réalités affectent nos sens suivant certaines lois, et bien que nos sensations soient aussi variées que nos relations avec les choses, en nous appuyant sur les lois de la perception, nous pouvons connaître avec certitude, en nous aidant du raisonnement, comment les choses sont réellement ; et tous les hommes, pourvu qu'ils aient une expérience suffisante et qu'ils raisonnent suffisamment sur ces données, seront conduits à une seule et véritable conclusion (1). »

Sauf la manière personnelle dont les choses sont présentées, il n'y a rien de bien nouveau, certes, dans de pareilles affirmations. La doctrine se précise dans l'article suivant (2). Nous y retrouvons d'abord les assertions déjà connues :

« Produire la croyance est la seule fonction de la pensée... La pensée en activité ne poursuit pas d'autre but que le repos de la pensée. Tout

(1) P. 566.
(2) *Revue philos.* Janvier 1879.

ce qui ne touche pas à la croyance, ne fait pas partie de la pensée proprement dite (1). »

Mais l'analyse psychologique est poussée plus loin :

« La marque essentielle de la croyance est l'établissement d'une habitude... Si les croyances mettent fin au même doute, en créant la même règle d'action, de simples différences dans la façon de les percevoir ne suffisent pas pour en faire des croyances différentes, pas plus que jouer un air avec différentes clés n'est jouer des airs différents... Pour développer le sens d'une pensée, il faut donc simplement déterminer quelles habitudes elle produit, car le sens d'une chose consiste simplement dans les habitudes qu'elle implique. Le caractère d'une habitude dépend de la façon dont elle peut nous faire agir, non pas seulement dans telle circonstance probable, mais dans toute circonstance possible, si improbable qu'elle puisse être (2). »

« Le but de toute action est d'amener au résultat sensible. Nous atteignons ainsi le sensible et le pratique comme base de toute différence de pensée, si subtile qu'elle puisse être. Il n'y a pas

(1) P. 43-45.
(2) 45-47. — Dans l'article de 1908 indiqué ci-dessus, M. Pierce répète encore que la seule manière de compléter notre connaissance, c'est « de découvrir et reconnaître quelles sont au juste les habitudes générales de conduite que la croyance en la vérité d'un concept doit raisonnablement développer. »

de nuance de signification assez fine pour ne pouvoir produire une différence dans la pratique (1). »

Exemple : les discussions entre protestants et catholiques sur la transsubstantiation : le pain et le vin sont-ils, une fois consacrés, du pain et du vin, ou le corps réel et le sang réel (et non symbolique) du Christ ?

Il n'y a qu'une manière d'être du pain et du vin, répond l'auteur ; parler d'un objet doué des propriétés matérielles du pain et du vin comme étant en réalité de la chair et du sang, ce « n'est qu'un jargon dépourvu de sens ». D'où cette conclusion :

« L'idée d'une chose quelconque est l'idée de ses effets sensibles... C'est folie de la part des catholiques et des protestants de se croire en désaccord sur les éléments du sacrement, s'ils sont d'accord sur tous leurs effets sensibles présents et à venir (2). »

Autres exemples :

Puis-je affirmer que le diamant est *dur?* Cela n'a aucun sens avant que je ne l'aie touché, avant que je n'aie expérimenté la relation entre mon toucher et sa résistance. De là, la grande règle : « Considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits

(1) P. 47.
(2) P. 47.

par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet (1). »

Appliquons cette règle à un problème d'ordre moral : l'homme est-il libre ? Est-il soumis à la fatalité ?

L'auteur répond :

« Les discussions sur le libre arbitre touchent à un grand nombre de questions, et je suis loin de vouloir dire que les deux façons de résoudre le problème soient également justes. Je suis d'avis, au contraire, que l'une des solutions est en contradiction avec certains faits importants et que l'autre ne l'est pas (2). »

Mais la question ainsi posée : liberté ou destin ? ne peut donner lieu qu'à des discussions interminables, à des difficultés insolubles, tandis que l'accord se ferait de suite, si l'on se plaçait au point de vue de la conduite, de la pratique, et que l'on se demandât : « Dois-je me reprocher d'avoir mal agi ? »

Il en est de même pour la notion de force : « Un livre récent et admiré sur la « Mécanique analytique » déclare qu'on saisit avec précision l'effet d'une force ; mais ce qu'est la force en elle-même, on ne le comprend pas. Ceci est simplement contradictoire ; l'idée que le mot force

(1) P. 48.
(2) P. 49.

éveille dans l'esprit ne peut faire autre chose que d'affecter nos actions, et ces actions ne peuvent avoir de rapports avec la force que par l'intermédiaire de ses effets. Par conséquent, connaissant les effets de la force, on connaît tous les faits impliqués dans l'affirmation de l'existence d'une force et il n'y a rien de plus à savoir (1). »

Demander si la force *est* ou si elle *cause* l'accélération du mouvement, c'est une question purement verbale comme si l'on attachait une importance à la différence entre les expressions : It *is* cold, et : Il *fait* froid.

Et de nouveau Pierce énonce sa règle :

« La réalité, comme toutes les autres qualités, consiste dans les effets perceptibles particuliers produits par les choses qui possèdent ces qualités (2). »

« Le seul effet des choses réelles est de produire la croyance, car toutes les sensations apparaissent dans la conscience sous forme de croyance. La question se ramène donc à savoir ce qui distingue la croyance vraie ou croyance au réel, de la croyance fausse ou croyance à la fiction. »

Or seule — et nous retrouvons la même conclusion que tout à l'heure — seule la méthode *scientifique* peut permettre d'établir solidement

(1) P. 52.
(2) P. 53.

cette différence. Les esprits qui aiment l'a-priori sont, au fond, des sceptiques :

« Ils semblent penser que l'opinion qui convient à une nature d'homme, ne convient pas à une autre, et que, par conséquent, la croyance ne sera jamais fixée. En se contentant de fixer leurs opinions par une méthode qui peut conduire un autre homme à un résultat différent, ils trahissent la faiblesse de leur conception de la vérité (1). »

L'homme de science, au contraire, sait que, quelles que soient les différences de point de départ et de méthode, l'accord sur certains points, se fera tôt ou tard. Le réel ne dépend point de l'idée qu'en peut avoir tel ou tel individu, tel ou tel groupe d'individus. C'est « l'opinion prédestinée à réunir finalement tous les chercheurs que nous appelons le vrai, et l'objet de cette opinion est le réel (2). »

§ 2. — *Quelques remarques.*

Le fait psychologique qui sert de point de départ à M. Pierce est incontestable : la croyance

(1) P. 55.
(2) Dans l'article précité, M. Pierce admet, d'autre part, que nous pouvons choisir entre certaines hypothèses, grâce à une sorte de « *pouvoir divinatoire* », d'infaillible instinct, analogue à celui qui dirige, pour d'autres buts, l'abeille, l'oiseau. (P. 104 et 106).

fait disparaître la souffrance du doute. Mais lorsque M. Pierce ajoute : « Sitôt que l'on atteint une ferme croyance vraie ou fausse, on est entièrement satisfait », impossible de le suivre. Que bien des gens, en effet, cherchent seulement une opinion qui les calme, les rassure, une « conviction », on ne le constate que trop souvent; mais pourquoi l'homme ne demeure-t-il pas satisfait de la « méthode de ténacité », pourquoi cherche-t-il à en sortir et à parvenir à la « méthode scientifique », sinon parce que le doux sommeil de la certitude subjective ne lui suffit plus, et que s'est éveillé le besoin d'une certitude objective?

Les exemples allégués par M. Pierce montrent, d'autre part, à quel degré de simplification il est amené à réduire les difficultés pour que son pragmatisme y puisse répondre. Il commence par déclarer que les théories sur l'Eucharistie sont un « jargon dépourvu de sens », après quoi il affirme que protestants et catholiques sont d'accord puisqu'ils admettent les mêmes effets pratiques des éléments du sacrement.

Qui pourrait se contenter de pareils *à peu près?* Pourtant, c'est à ces simplifications outrées que nous serons dès lors réduits, en toute matière. Et M. Pierce se fait bien illusion lorsqu'il prétend qu'ainsi « l'accord se fera de suite »; par exemple, relativement à la question du libre ar-

bitre, du moment que l'on posera la question en ces termes : « Dois-je me reprocher d'avoir mal agi ? » — Non ; le vrai fataliste, le vrai déterministe répondront : Je le *regrette*, mais je ne me le *reproche* pas.

M. Pierce admet que deux théories qui ont les mêmes effets pratiques sont, au fond, identiques. — Elles renferment quelque élément commun (1) ; ce qui n'est pas la même chose.

Il faudrait donc analyser les théories et non les prendre ainsi en bloc. On verrait alors que ce ne sont pas les théories, mais certains de leurs éléments qui sont identiques.

D'ailleurs, pour appliquer une pareille règle, non seulement il faudrait que les gens fussent parfaitement logiques, il faudrait surtout qu'ils

(1) Comme me l'a fait observer M. Ménégoz (article des *Annales de bibliographie théologique*, novembre 1908, reproduit p. 494 dans le deuxième volume des *Publications diverses sur le fidéisme*. Fischbacher, 1909), j'aurais dû insister sur le cas analogue et bien connu d'une erreur rendue bienfaisante par l'âme de vérité qu'elle contient — observation qui constitue « l'idée juste servant de point de départ aux faux raisonnements » des pragmatistes : « Prenons un exemple. Les anciens Romains ont mené une vie relativement morale aussi longtemps qu'ils ont sincèrement adoré Jupiter, Mars, Neptune, Vénus, Minerve; mais la corruption est entrée dans la nation lorsqu'ils eurent perdu la foi à leurs divinités mythologiques. Si l'on voulait appliquer la théorie pragmatiste à ce fait historique, il faudrait conclure que la religion païenne a été vraie jusqu'à l'époque de la décadence et que, dans la suite, cette même religion a été fausse. La conclusion serait dans la logique du principe. Cependant, les pragmatistes se gardent bien de la tirer. Cela devrait leur ouvrir les yeux sur leur erreur. »

n'agissent point sous l'influence de sentiments, de tendances inconscientes, de poussées héréditaires qui ne sont pas tout, certes, dans nos déterminations, mais y jouent un grand rôle et dont nous justifions souvent l'influence par l'attribution de cette influence à telle théorie, à telle idée qui en est bien innocente.

Un exemple. Je me rappelle avoir ouï un discours franchement matérialiste, mais qui se terminait par une vibrante exhortation à la vie noble, désintéressée — une sorte de consécration à l'Idéal. La péroraison découlait-elle logiquement du discours lui-même? Je ne le croirai jamais — à moins qu'on n'accepte comme définition de la *matière* la définition même de l'*esprit*. Triomphe du pragmatisme, dira-t-on, qui n'a cure des définitions et ne considère que les conclusions. — Non, triomphe de l'équivoque et des jeux de mots. Les pragmatistes ne feront jamais qu'une intelligence claire ne réclame des explications, n'analyse les diverses hypothèses au sujet de la matière, ne les compare aux données psychologiques pour se rendre compte si, oui ou non, elles se concilient, ou si l'on ne dissimule pas la contradiction sous les mots — toutes choses qui sont de l'ordre de la connaissance proprement dite. Ce qui n'empêchera pas, d'ailleurs, bien des personnes, d'une tempérament plus spécialement pratique, de se contenter de

la réponse pragmatique de Socrate à Simmias : l'âme résiste au corps et le gouverne, donc n'est pas identique. — Mais ceci ne tue pas cela.

Autre *à peu près* de M. Pierce : La réalité des choses, dit-il, consiste dans les effets perceptibles produits par les choses.

Leur réalité *par rapport à nous*, évidemment, mais ne peut-on rien en induire sur leur réalité *en elles-mêmes?* C'est là qu'est la difficulté. Nous y reviendrons. Constatons déjà que pour se contenter de la méthode pragmatiste, il faut considérablement diminuer, amputer choses et pensée. Je ne m'étonne donc point que l'on ait combattu le pragmatisme en affirmant qu'il cache, qu'il voile le scepticisme sous de simples expédients pratiques.

« La pensée en action, dit-on encore, ne cherche pas d'autre but que le repos de la pensée ». Comme toutes les assertions de M. Pierce, c'est *partiellement* vrai. La pensée en action ne cherche un repos provisoire et momentané que pour augmenter encore son activité, ce ne résout une question que pour créer dix questions nouvelles. C'est que l'homme ne cherche pas à connaître seulement pour faire cesser en lui un gêne, un malaise, ou pour l'utilité pratique qu'il en tire. Il cherche pour tous ces motifs, c'est incontestable, mais il cherche aussi parce que la connaissance lui paraît avoir une valeur *par elle-même*.

Disons-le hautement et nettement : connaître pour connaître ; oui, le vrai pour le vrai, comme le beau pour le beau et le bien pour le bien. Si romantique, si déclamatoire que paraisse cette devise, elle n'en est pas moins l'expression d'un aspect de notre vie psychologique : jugement de valeur, estime désintéressée. Il serait absurde de prétendre qu'on *estime* un être à cause des émotions ou profits que l'on en tire. Non ; on l'estime et on le respecte, pour ce que l'on sait ou imagine qu'il *est* objectivement. L'estime ne saurait être confondue avec l'appréciation d'utilité. Jugement d'estime — jugement d'utilité correspondent à : élément objectif désintéressé — élément subjectif intéressé de la connaissance (1).

Le pragmatisme de M. Pierce, en ne tenant compte que de l'appréciation d'utilité, modifie donc, diminue, altère les données du problème tel qu'il se pose dans la complexe réalité. Il est vrai que M. Pierce se plaçait à un point de vue spécial et restreint : déterminer le contenu clair de nos idées (2) afin de s'y tenir et d'éviter

(1) Dans notre essai sur la *Forme idéaliste du sentiment religieux*, se reporter au § 3 de la IIe Partie : « *Du caractère désintéressé de l'amour de Dieu.* »

(2) Consider what effects that might conceivably have practical bearings you conceive the object of your conception to have : then your conception of those effects is the whole of your conception of the object. » — M. Pierce, ne l'oublions pas, après avoir parlé de la conviction personnelle,

désormais les discussions oiseuses, purement verbales.

Il semble que ce soit surtout ce point de vue méthodique de Pierce qui ait séduit les jeunes « pragmatistes » italiens du « *Leonardo* » (1). L'essentiel pour M. Papini, dans ces formes multiples que revêt le pragmatisme, c'est de « déraidir » les croyances et théories, de reconnaître qu'elles n'ont qu'une valeur « instrumentale », qu'elles ne sont que des moyens relativement à telle ou telle fin, toujours susceptibles donc d'être modifiés et transformés quand le besoin s'en fera sentir.

C'est précisément parce que la pensée est ainsi complètement subordonnée à l'action et n'est plus qu'un moyen pour cette fin, que le résultat des méthodes pragmatistes dépend du but poursuivi par chaque volonté. De là cette comparaison du pragmatisme à un « corridor » dans un grand hôtel ; cent portes s'ouvrent sur ledit corridor : celles d'un oratoire où prie un homme qui veut

parle de conviction collective unanime; il n'envisage pas seulement l'individu, mais l'évolution de la « reasonableness », donc une réalité douée de généralité et de continuité. (Cfr. son article *Pragmatism* dans *Dictionary of philos. and psychol.* de Baldwin). Mais ne peut-il y avoir unanimité dans l'erreur et cette identification de l'unanimité des pensées avec l'*objectivité* n'est-elle pas toute berkeleyenne; n'est-elle pas (sauf pour les idéalistes) la confusion de l'effet avec la cause?

(1) Cette revue paraît à Florence, 14, Borgo Albizzi. L'article de M. Papini est dans le numéro d'avril 1905. Ces messieurs ont fondé un « club pragmatiste ».

reconquérir la foi, d'un bureau où écrit un philosophe qui veut détruire toute métaphysique, d'un laboratoire où un savant poursuit ses recherches... Et grâce au corridor, toutes ces chambres communiquent et leurs habitants peuvent échanger leurs opinions.

L'allégorie est ingénieuse; mais la question n'est pas d'inventer un moyen d'échanger des idées; la difficulté serait de trouver un criterium pour les apprécier. Ou bien admettrait-on que toutes les volontés se valent (1)? Ce serait le pire

(1) « Le pragmatisme, comme me l'écrit M. Ruyssen, est peut-être au fond la suppression de toute distinction entre le fait et le droit : tout ce qui agit bien est vrai; tant que l'influence du sentiment sur la pensée ne nous procure pas de mécompte, elle est par là même légitime. C'est d'ailleurs la conséquence inévitable de la thèse de M. Schiller, qu'entre la psychologie et la logique il n'y a lieu à nulle distinction essentielle. — Mais ne va-t-on pas alors glisser jusqu'aux paradoxes extrêmes des Italiens, des pragmatistes du *Leonardo* ou de l'*Art de persuader* de M. Papini ou de M. Prezzolini, que M. W. James désavoue sans doute, mais sans énergie, et parfois avec une sympathie évidente? M. Prezzolini aboutit, on le sait, à l'apologie du mensonge assimilé à l'hypothèse scientifique : « Le savant est un menteur utile à la collectivité; le menteur un savant utile à l'individu »; il dresse le programme d'une « Clinique des Croyances », ou d'un « Institut orthopédique pour le redressement de la foi »; et il conclut que « si quelque chose éloigne de l'intelligence, c'est la persuasion », que le rêve serait de supprimer la parole comme intermédiaire entre les esprits, pour agir seulement sur eux par suggestion; et que « la création arbitraire du moi, la création et la transformation arbitraire du monde » seront les grandes tâches de l'homme de l'avenir, magicien plutôt que savant »; « l'animal rationnel cédera la place à l'animal créatif », « l'homme se fera Dieu ».

Devant de telles fantaisies, MM. Schiller et James doivent bien protester. » (D. Parodi, *Bulletin de la Soc. française de Philosophie*, juillet 1908, p. 257).

scepticisme. « On ne dispute pas des goûts » est une maxime pratique de civilité, rien de plus. L'homme n'est homme que parce qu'il peut porter sur ses goûts et désirs des jugements de valeur. Les appréciera-t-il seulement au point de vue utilitaire strict ? Qu'il essaie et bien vite il aura dépassé la limite qu'il s'était prescrite et établira, entre les utilités, une hiérarchie qualitative, reconnaissant que celle-ci est *d'ordre supérieur* à celle-là, *doit* être préférée à celle-là, est plus *noble*, plus *digne* de l'homme (1). On ne juge donc pas uniquement d'après les utilités, puisqu'on juge les utilités elles-mêmes.

C'est l'*à-priori* qui reparaît, dira-t-on. — Que l'on n'emploie pas ce mot, s'il épouvante, mais que l'on constate le fait et que l'on se rende compte que l'utilitarisme pragmatiste néglige cet aspect de la réalité.

Il resterait à voir si l'intelligence nous procure une connaissance réelle bien qu'imparfaite, des êtres, qui permette à l'appréciation des valeurs de passer de la phase instinctive à la phase réfléchie (2) ; cette question de l'objectivité de la connaissance intellectuelle sera posée et discutée dans les chapitres suivants.

(1) Cfr. *La forme idéaliste du sentiment religieux;* Appendice III sur les « Jugements de valeur ».

(2) « Voir clair dans ma pensée pour voir clair dans ma conscience. » Alfred Loisy, *Quelques lettres sur des questions actuelles*, 1908, p. 183.

CHAPITRE II

LE « PRAGMATISME » DE M. W. JAMES (1)

Les pragmatistes tels que W. James et F. C. S. Schiller n'ont, en aucune manière, renié le principe de Pierce : le concept d'une chose n'est que le concept de ses effets. Mais au lieu de formuler une simple *règle pratique* pour « rendre nos idées claires (2) ils cherchent à la justifier par une *théorie* (3).

Dans son récent ouvrage sur le pragmatisme (4), W. James consacre un chapitre spécial à la notion de vérité. Il y développe les idées de M. Schiller; ce n'est donc pas pour opposer ces

(1) La Réponse de M. W. James a paru dans le n° du 3 décembre 1908 de *The Journal of philosophy, psychology and scientific methods* (New-York). Nous la donnons, avec nos observations, en appendice, p. 139.

(2) D'après M. Schiller (*Studies in humanism,* note p. 5), M. Pierce s'est rendu compte de la pleine portée du principe qu'il a posé, et c'est simplement pour désigner sa manière personnelle d'exposer le système qu'il le nomme *pragmaticism* au lieu de *pragmatism* — pragmaticism, mot assez laid, dit M. Pierce, pour n'avoir rien à craindre des voleurs d'enfants. (*Monist,* 1905, p. 166). Toutefois, M. Schiller (*Essay XIX Argument*) indique le passage de l'épistémologie à une métaphysique comme distinguant *Pragmatisme* et *Humanisme.*

(3) W. James *Pragmatism,* p. 55 et p. 65 : « Such then would be the scope of pragmatism — first a method; and second, a genetic theory of what is meant by truth. »

(4) *Pragmatism. A new name for some old ways of thinking* (Nouveau nom pour quelques anciennes manières de penser). Longmans, 1907.

penseurs l'un à l'autre que nous consacrons deux paragraphes distincts à leurs théories, mais pour mettre plus de clarté dans l'exposition.

La vérité, dit M. James, n'est pas une propriété « statique » des idées. Les idées arrivent à être vraies, *deviennent* vraies, sont *faites* vraies par les évènements. La vérité d'une idée est elle-même un évènement, un processus, celui de sa « véri-*fication*, de sa valid-*ation* » (1). Est vrai ce qu'on a vérifié.

Jusqu'à ladite vérification, il n'y a encore que prétention (claim) à la vérité; il faut passer de la prétention au droit. Toute proposition renferme une assertion, une conviction. Mais que de fois nous avons constaté la fausseté de nos anciennes convictions les plus solides, les plus sincères! Il y a donc « ambiguité » entre conviction non justifiée et conviction justifiée, vérifiée. Comment « valider » nos convictions, passer d'une vérité toute subjective à une vérité réelle? L'ancienne école intellectualiste a échoué dans ses efforts pour fournir un criterium, car on peut dire de l'évidence, de la certitude, ce que nous venons de dire de la conviction.

Le pragmatisme se place à un point de vue tout différent : Une assertion se justifie par ses conséquences, par sa relation avec l'intention

(1) *Pragmatism*, p. 20, Lecture VI.

que l'on avait, le but que l'on se proposait en formulant la question. Toute science vraiment utile à la vie, qui l'harmonise et l'améliore, répond à ses tendances et les active, les élargit encore ; — si, par ailleurs, elle ne contredit point les autres parties acquises de l'expérience, mais nous amène, au contraire, à de plus riches et fructueuses constatations et réalisations, est *vérifiée*, est *vraie* (1).

Ce que nous devons demander à nos idées, ce n'est pas d'être des *copies* de la réalité, mais de s'accorder (to agree) avec elle *en nous y* « *adaptant* » (2) dans la pratique — qu'il s'agisse de nos sensations mêmes ou des idées abstraites élaborées à leur occasion. Toute intrusion du

(1) M. Schiller a résumé le système en formules si nettes que je lui en emprunte dès maintenant quelques-unes :

« *Truth* will mean primarily a claim which may or may not turn out to be valid. It will mean, secondarily, such a claim *after* it has been tested and ratified, by processes which it behoves us to examine... If and so far as an assertion satisfies or forwards the purpose of the inquiry to which it owes its being, it is so far « true »; if and so far as it thwarts or baffles it, it is unworkable, unserviceable, « false ».... Or, in other whords, a « truth » is what is usefull in building up a science; a « falsehood » what is useless or noxious for this same purpose... To determine therefore whether any answer to any question is « true » or « false », we have merely to note its effects upon the inquiry in whieh we are interested, and in relation to which it has arisen. And if these effects are favourable, the answer is « true » and « good » for our purpose, and « useful » as a means to the end we pursue. » *Studies in Humanism ; Essay* V, pp. 144-154.

(2) *Pragm.* p. 194 fin de la 5e *lecture* et p. 213, 6e *lecture.* Idées, catégories, théories, n'ont donc qu'une valeur « *instrumentale.* » Cfr. p. 53, 58 et 194 du même ouvrage.

caprice, de la fantaisie, se trahirait et serait punie par la non-réussite dans l'expérience : *cela ne marcherait pas*. Il n'y a donc pas *la* vérité mais *des* vérités. *La vérité,* c'est un nom collectif (comme la santé, la richesse) désignant une série de procédés que l'on emploie parce qu'ils « payent » (1), parce qu'ils nous procurent d'utiles résultats, nous payent de notre peine, nous payent de notre bonne volonté de croyance et du risque qu'implique toute hypothèse.

Admettre une vérité *ante rem,* c'est réaliser une abstraction, c'est traiter comme un être transcendant ce qui n'est qu'un nom s'appliquant à une collection d'affirmations, de croyances, n'ayant de valeur que dans la mesure où nous les vérifions par la pratique : « A class-name for all sorts of definite working-values in experience (2). »

(1) *Pragm.* p. 218. *Lecture* VI.

(2) *Pragm.* p. 68, IIe *Lecture.* Dans la troisième *lecture* de son *Pragmatisme,* W. James explique comment le pragmatiste envisage les problèmes métaphysiques. Le matérialisme et le spiritualisme, par exemple, ne consistent pas en abstractions subtiles sur l'essence de la matière ou de l'esprit : « Matérialisme signifie simplement négation de l'éternité de l'ordre moral, anéantissement de nos suprêmes espérances; spiritualisme signifie affirmation de l'éternité de l'ordre moral, carrière libre donnée à l'espérance ». C'est le « signifie *simplement* » que j'attaque. On a toujours, à côté de preuves tirées de l'analyse de l'expérience sensible ou de l'expérience psychique, donné des arguments fondés sur *les conséquences pratiques* de telle ou telle théorie. Les pragmatistes ont raison d'attacher une grande importance à ces derniers, mais ce n'est pas un motif pour méconnaître la valeur des autres.

Voilà — dans ses grandes lignes — la théorie de W. James. Loin de moi la pensée de n'y voir qu'un système bassement utilitaire ou purement subjectif et capricieux! Je reconnais, au contraire, que le système est vrai dans ce qu'il affirme; il n'est faux que par ses omissions. Moins d'ailleurs omissions que dissimulation inconsciente de l'ancien sens du mot « vérité », sous le couvert du terme *expérience* : Les faits ne sont pas *vrais*, ils *sont* tout simplement (1). La « vérité » ne commence qu'avec nos croyances relatives à ces faits. — Voilà donc les deux sens (objectif et subjectif) non plus distingués comme jadis, mais séparés. D'un côté, le sens objectif (« id quod est ») avec lequel — par un habile tour de main qu'il ne faut pas laisser passer inaperçu, puisqu'il constitue une suppression illégitime — avec lequel, dis-je, on confond le sens subjectif intellectuel (« adæquatio rei et intellectùs »); de l'autre, le sens subjectif pragmatique, comprenant le rôle des tendances, sentiments, désirs, volontés, en un mot, de tout ce qui n'est pas intellectuel à proprement parler. Que l'on ne puisse plus prendre l' « adæquatio » dans le même sens que les Scolastiques, d'accord; que l'intellectualisme pur, la logique pure, soient insuffisants pour expliquer et justifier nos croyan-

(1) *Pragm.* Lecture VI, p. 225.

ces, d'accord ; mais s'enfermer dans le sens subjectif non-intellectuel, c'est un autre extrême.

Sans doute W. James donne à l'expérience un sens objectif, cela ne peut faire l'ombre d'un doute (1) puisque ladite expérience exerce constamment un « contrôle objectif » (2), une contrainte, une direction obligatoire, sur nos croyances. Mais M. James s'empresse de ne plus considérer que lesdites croyances ; or il est bien vrai que nos croyances, nos idées peuvent toujours avoir un *effet utile* — en prenant *utile* dans le sens plein du mot : non seulement utilité matérielle, sensible, mais utilité intellectuelle (ordre, clarté dans la pensée), utilité émotive (satisfaction de certitude, d'invention de nouveau, d'élégance de solution, etc.), utilité morale, etc. ; — il est donc possible de construire une théorie de la croyance *en fonction de cette utilité*. C'est précisément ce que font les pragmatistes. Leur système se vérifie, dans nombre de cas (surtout lorsqu'il s'agit d'esprits peu exigeants sous le rapport critique, ou dénués de besoins logiques, ou désireux, par découragement, lassitude, timidité, d'esquiver les difficultés intellectuelles), mais la question est

(1) J'avais adressé par lettre à M. James quelques objections relatives aux apparences trop subjectivistes de son système. Il m'a répondu : « I believe in realitées independent of the idea that knows them, and in every grade of *approximation* to them by the idea, even eventually total confluence with them ». (5 juillet 1907).

(2) *Pragm.*, p. 233. *Lecture* VI.

celle-ci : le pragmatisme a-t-il le droit de traiter comme nuls et non-existants *d'autres aspects* du problème ? De ce que nos idées ont une *valeur d'usage* (pragmatique) s'ensuit-il qu'elles n'aient pas aussi une *valeur de connaissance* proprement dite ? Tout ce qui est humain est tellement complexe, que l'on n'est que trop facilement tenté de simplifier et parce que l'on a fourni une explication en fonction d'un élément, de nier l'intervention et l'action non moins réelle de l'autre élément. Matière et pensée ; fini et infini ; réalité et idéal ; désintéressement et intérêt..., toutes ces complexités prêtant par abstraction à des solutions unilatérales, leurs auteurs ne se mettent dans leur tort que lorsqu'ils deviennent systématiques en rejetant l'autre aspect de la réalité. N'est-ce pas précisément ce qui arrive aux pragmatistes ?

W. James n'affirme-t-il point que : une idée est vraie parce qu'elle est utile, c'est exactement la même chose que : elle est utile parce qu'elle est vraie ? (1)

Sans doute, si nous admettons le sens pragmatiste : *vrai* = *vérifiable* par son utilité, *vrai* et *utile* ne sont que deux phases du même processus, mais c'est supposer ce qui est en question, que le mot *vrai* n'a pas d'*autre* sens.

(1) « Both these phrases mean exactly the same thing. » P. 204.

La question est, en effet, de savoir si nos idées, nos croyances, n'ont pas aussi une valeur *représentative* que nous pouvons, par abstraction, dégager de la valeur d'utilité, apprécier pour elle-même, aimer pour elle-même, rechercher pour elle-même.

On peut sans doute, dans la recherche du beau, du bien, du vrai, isoler par abstraction la satisfaction de la tendance, essentiellement subjective et intéressée, mais il ne faut pas oublier qu'à la satisfaction de la tendance, de l'inclination, *se joint un jugement et que ledit jugement porte aussi sur les caractères objectifs* de ce qui a satisfait la tendance : quand j'admire un beau cheval, je sais très bien qu'en dehors de mes impressions, l'objet de mon jugement n'est pas la même réalité qu'une rosse. W. James me traitera peut-être de platonicien ou d'incorrigible réaliste ; peut-être aussi se rendra-t-il compte que lorsque je dis : le beau, le bien — et aussi le vrai, j'emploie des formules qui prêtent sans doute à de regrettables exagérations (comme presque toutes nos formes de langage) mais dont ma pensée n'est pas dupe, son unique but étant de maintenir distinct (1) de l'aspect subjectif utilitaire, l'aspect objectif désintéressé.

W. James, d'ailleurs, admet cet aspect ob-

(1) Et séparable seulement par abstraction, non dans la vie réelle complexe de l'esprit.

jectif. Seulement l'objectif ne se manifesterait que *pratiquement* par le contrôle du *résultat* favorable ou défavorable que donne l'usage effectif de nos idées, croyances, théories. Il ne se traduirait point par des *connaissances* proprement dites, nous renseignant plus ou moins sur *ce qu'est* (1) l'objet en *lui-même*. C'est donc une sorte d'objectivité toute négative. Je ne vois pas, ne sens pas, ne fais pas ce que je veux; cette limitation qui m'enserre, me contraint, m'impose une conduite, une direction indépendante de mes caprices, de ma volonté, serait l'unique manifestation de l'objectif, de la réalité. — Est-ce bien conforme à ce sens commun que les pragmatistes prétendent sauvegarder? N'y a-t-il pas

(1) L'objet n'*est* pas, répond le pragmatiste, il devient, il *se fait* sans cesse; bien plus, nous le « *faisons* » en grande partie, tout comme nous « *faisons* » nos croyances... — Nous ne « *faisons la réalité* » dans un sens appréciable que par notre influence morale sur les êtres capables de la subir; dans tous les autres cas, cette influence et celle de l'évolution des êtres ne constitueraient objection qu'à une « adæquatio » *absolue* entre la connaissance et la réalité. Or personne ne la soutient. Quant à la construction par l'esprit de la réalité « scientifique », nous en parlerons au chapitre suivant. — Les pragmatistes abusent vraiment de certaines constatations psychologiques exactes, d'ailleurs, en elles-mêmes. Il est bien sûr que croire que je puis vanter un fossé m'aide puissamment à le franchir; la *croyance* contribue à la réalisation, mais elle ne la *crée* pas. Si ma croyance n'est pas accompagnée d'une certaine relation *objective* entre mes forces et la distance, elle ne me tirera point d'affaire. De même, l'intervention de ma volonté sous forme d'*attention* est certainement nécessaire pour que j'aie connaissance exacte de l'objet, et de tel aspect plutôt que de tel autre, mais ce n'est pas l'attention qui *crée* l'objet et son action sur nous.

un milieu entre la sensation-portrait et la sensation-état d'âme subjectif, simple signe pratique, expédient pour l'action ? — L'expérience seule peut répondre et nous l'interrogerons dans le chapitre suivant à propos des récentes discussions sur la valeur des théories scientifiques (1).

Pour le moment, remarquons que le problème est habituellement mal posé ; on met l'esprit connaissant d'un côté, la réalité *en soi* de l'autre. Dès lors on ne peut plus combler l'espace qui les sépare et rendre objectif ce qui, comme état de conscience, n'est que subjectif. Connaître la réalité telle qu'elle est *en soi* est contradictoire dans les termes, puisqu'elle n'est *en soi* qu'en tant qu'elle n'est pas connue. C'est par abstraction que l'on détache l'homme de la réalité ; l'homme fait partie de cette réalité. La réalité se connaît par l'homme, devrait-on dire — aussi bien que : est connue par l'homme (2).

M. W. James admet-il que la sensation est un simple état de conscience purement subjectif ?

(1) Compléter bien entendu, par les pénétrantes analyses de la perception, de M. Bergson : Cfr. par exemple, *Matière et Mémoire* (Alcan). Chap. I et II et *Résumé; L'évolution créatrice* (Alcan). Chap. III. M. Bergson ne veut pas que l'on appelle notre connaissance *relative,* mais *approximative* (p. 225); c'est qu'il a en vue un relativisme tout subjectif, non celui dont nous parlons p. 47, qui est précisément de l'*approximatif.* La perception n'est-elle pas *relative* à notre « rythme de durée ». (Cfr. *Matière et Mémoire,* p. 231) ? M. Bergson, il me semble, ne saurait le nier.

(2) Nous reviendrons sur cette question à propos de la théorie de Schiller.

Si, conformément au sens commun, il y reconnaît quelque chose, si peu que ce soit, d'objectif, la sensation deviendra un rapport qui n'a de sens que par ses deux termes : objectif et subjectif, aussi essentiels l'un que l'autre. Mais c'est admettre par là même la possibilité d'une certaine valeur *de connaissance* objective.

Dès lors, le *fait*, synthèse de sensations, aura lui aussi, valeur objective et, par conséquent, pourra la posséder aussi — indépendamment de toute utilité — l'affirmation déclarant que des faits ont lieu, oui ou non, dans tel ordre ou tel autre, par rapport au temps, à la causalité, etc.

Exemple : Est-il *vrai* que ces silex aient servi à l'homme préhistorique ? Est-il *vrai* que cet être primitif ait longtemps utilisé les pierres (éolithes) avant de les tailler ou polir ? Est-il *vrai* que l'ancêtre de l'homme fût un animal plus ou moins semblable au singe ? — Je suppose qu'aucun document, aucun vestige, aucun fossile ne permette jamais de trancher ces questions. Quel sens auraient-elles ? L'expérience par hypothèse, ne peut fournir aucune vérification. — Dès lors, répondra le pragmatiste, ce sont des hypothèses oiseuses. — Quand même, répliquerai-je, elles sont, oui ou non, conformes *à ce qui a été*. La conformité avec ce qui est ou a été (1) telle est

(1) L'évolution des choses exigerait-elle un jour un renouvellement de la plupart de nos théories, classifications, lois, cela ne changerait rien aux faits accomplis.

l'antique et toujours jeune notion que négligent, compromettent, les pragmatistes.

Ils s'ingénient à nous montrer les nombreux éléments subjectifs qui entrent dans cette synthèse de ce que l'on nomme un fait. Mais personne ne conteste ce point. Waterloo est pour les Anglais une victoire, pour les Français, au contraire, une défaite. — Sans doute, mais pour les deux c'est la même défaite de Napoléon.

J'ai déjà fait observer que ce que nous appelons *vérité de fait,* le pragmatisme l'admet, le conserve sans doute, sous le couvert de l' « expérience », mais « expérience » a aussi un sens subjectif. Mon expérience peut être entachée d'erreur et pourtant me donner cette satisfaction de la curiosité, cet apaisement du doute qui semble être tout pour le pragmatiste. Il faut donc, *en plus*, que, selon l'ancienne manière de voir et de dire, ma croyance soit vraie *dans le sens de :* conforme à la réalité.

Quand je demande : Y a-t-il, *oui ou non*, pour l'homme, une vie future? Son espérance correspond-elle, *oui ou non,* à une réalité? Je me place alors au point de vue traditionnel de l' « id quod est », inséparable mais distinct (et devant être maintenu distinct) du point de vue pragmatiste : rapport entre la vie future et nos désirs, aspirations, facultés embryonnaires attendant leur pleine évolution.

Sans doute on ne peut comparer la chose en soi avec la connaissance comme le modèle avec le portrait : les expressions idées-portraits, idées-images, idées-copies doivent donc être évitées. Ce que je n'accorde pas, c'est qu'il ne puisse y avoir *ressemblance* entre deux de nos représentations, par exemple entre celle de la cathédrale de Paris dont j'ai la photographie sous les yeux et les sensations que j'aurai tout à l'heure lorsque j'irai la visiter. De même, la représentation que je me fais de l'apparition de l'espèce humaine sur la terre, ou du primitif utilisant le silex, ressemble ou non à celle que j'aurais eue si j'avais pu être témoin de ces phases de l'évolution de notre race. Il y a donc, en pareil cas, ressemblance, sinon « adæquatio ».

Les définitions suivantes, utilitaires d'abord, puis de plus en plus objectives, nous permettront de bien prendre conscience de l'approximation progressive vers cette « adæquatio » :

« Savez-vous ce que c'est qu'une fleur, dites-moi ? Ne répondez pas, s'il vous plaît, qu'une fleur est quelque chose de joli dont on fait des bouquets. — Non, sans relever même ce que cette définition a de trop égoïste et de trop utilitaire, je vous ferai remarquer qu'il y a pas mal de fleurs qui ne sont pas belles : vous est-il jamais venu à l'esprit de confectionner un bouquet de fleurs de betteraves, par exemple, ou de jonc ?

Non, n'est-ce pas, car ces fleurs, petites et vertes, n'ont ni parfum, ni jolie coloration.

Voici une meilleure réponse : la fleur est l'appareil de reproduction des plantes supérieures. — C'est là une définition purement fonctionnelle. Nous ne disons pas ainsi par quoi est constituée une fleur.

La vraie réponse, la voici : « Une fleur est un rameau portant des feuilles modifiées en vue de la reproduction. — Quelque jolie et colorée, et parfumée qu'elle puisse être, une fleur est composée de *feuilles*, uniquement de feuilles, dont les unes sont transformées en sépales, d'autres en pétales, d'autres en étamines où se forme le pollen, d'autres enfin en carpelles contenant les ovules (1). »

Dans un piquant dialogue *Dieux et Prêtres* (2), M. Schiller ne distingue-t-il pas entre « les dieux qui existent dans l'opinion des hommes » et ceux « qui existent sur les hauteurs de l'Olympe », entre « les dieux intérieurs » et « les dieux d'en haut » ? Dès lors la question : la croyance à des dieux intérieurs correspond-elle à des dieux existant *réellement* au-dessus des nuages ? ne saurait être confondue avec celle-ci :

(1) *Excursions scientifiques dans le Brabant*, par Joséphine (Schouteden)-Wéry; *Revue de l'Université de Bruxelles*, mars 1908, p. 498.
(2) *Studies in Humanism*, p. 338-341.

les dieux intérieurs répondent-ils à de *réels* besoins, à de *réelles aspirations* de nos cœurs. Voilà deux ordres de *réalités* et par là-même de *vérités* : la vérité « *id quod est* », telle que l'humanité l'a toujours conçue, et la vérité *utile*, la vérité des paraboles et des mythes, celle des pragmatistes.

C'est la seule que l'homme puisse atteindre, répondront ceux-ci. Est-ce bien exact ? Le pragmatiste affirme non seulement l'existence des autres hommes mais leur reconnaît les mêmes facultés qu'à lui-même. Est-ce seulement parce que cela lui est utile ? ou bien croit-il vraiment que ses « *semblables* » possèdent réellement *en soi* les mêmes facultés que lui ? L'accorder, c'est admettre une *connaissance proprement dite* et nous voilà hors du pragmatisme pur. Et si l'on admet ce rapport de ressemblance entre notre connaissance et la réalité, pourquoi n'essaierions-nous pas à l'égard des animaux et de tout le reste du monde extérieur le raisonnement par analogie qui, à l'égard de nos semblables, nous a réussi ? J'emploie à dessein cette expression pragmatiste pour montrer que l'utilité pragmatique se concilie parfaitement avec l'autre aspect : connaissance *vraie* — dans le vrai sens du mot.

La connaissance est *intuitive* dans le cas du moins, de la conscience directe, personnelle — ou bien *analogique*. Et l'analogie elle-même a

un double sens : analogie proprement dite, c'est-à-dire partage d'une même qualité, à divers degrés, par différents êtres (la conscience, la sensibilité, par exemple, que je constate en moi, conçues comme partagées par les autres hommes, l'animal, la plante peut-être). — 2° Analogie dans le sens large, métaphorique ; pour donner, par exemple, à l'aveugle de naissance quelque idée de la différence entre le bleu et le rouge, je lui dirai que ce sont des impressions de la vue analogues à ce qu'est pour l'oreille la flûte comparée au clairon. Toute l'humaine théologie est construite avec des analogies de ces deux espèces.

Imparfaite (1), indigente connaissance, mais connaissance quand même; lueur plutôt que lumière, mais lueur qui est un progrès immense déjà. *Videmus nunc per speculum in ænigmate*, mais *videmus*. *Ex parte cognoscimus* (2), mais *cognoscimus*. « L'homme ne voit pas faux, disait Renan, il voit borné (3). »

J'aurai toutefois occasion de le dire dans le

(1) D'où la nécessité de l'effort constant, jamais satisfait. Je ne vois pas dès lors pourquoi le pragmatisme s'attribuerait comme une sorte de monopole. (W. James, *Pragm.*, p. 69) d'être plastique, dynamique, « un riche et actif commerce entre l'esprit et la réalité, au lieu d'une notion vide de rapport statique de *correspondance* ». Il est vrai que James combat surtout une sorte de scolastique abstraite prétendant vivre d'*a priori*.

(2) I. Cor., XIII, 9 à 12.

(3) *Examen de conscience philosophique* (1888) § I.

dernier chapitre : la méthode pragmatique joue, en fait, un grand rôle dans le choix des croyances métaphysiques, morales, religieuses. Peu d'intelligences échappent au trouble que causent tant de systèmes, de discussions interminables, d'objections insolubles. Beaucoup, par conséquent, prendront « l'attitude » pragmatiste, adopteront l'expédient pragmatiste : « Que vaut-il mieux, pour moi, croire ? » (*Mieux*, dans le sens le plus élevé du mot). Mais il ne faut pas ériger, avec W. James, cette *règle pratique* en théorie et faire seulement du *vrai* une espèce du genre *bien* : le bien dans l'ordre de la croyance (1). Encore une fois, nous admettons cet aspect de la vérité, mais ce n'est pas un motif pour escamoter l'autre aspect : connaissance (2). Si les pragmatistes veulent seulement maintenir le « primat » de l'activité, nous abonderons dans leur sens (comme on le verra dans le chapitre suivant) mais s'il s'agit de supprimer une nuance de la conscience, un aspect de la réalité, qu'ils nous permettent de protester.

(1) *Pragm.*, p. 76, *Lecture* II.

(2) « ... Luce veritatis et fruge utilitatis. » (Saint Augustin, *Confess.*, lib. XII, cap. XXX). — Cfr. notre essai : *La forme idéaliste du sentiment religieux.* (Saint Augustin et Saint François de Sales), 1re partie, § 2 (Conséquences relatives au pragmatisme).

CHAPITRE III

L' « HUMANISME » DE M. P. C. S. SCHILLER

§ 1. — *Explication du mot « Humanisme ».*

« L'humanisme, dit M. Schiller, consiste simplement à se rendre compte que ce sont des êtres *humains* auxquels est posé le problème philosophique, des êtres *humains* s'efforçant de comprendre un mode d'expérience *humaine*, avec les ressources de l'esprit *humain* (1). » C'est nous qui soulignons, ne faisant de la sorte que mettre en relief ce à quoi tient le plus M. Schiller : écarter l'*absolu*, l'*à-priori*, prendre son parti d'être homme interprétant avec des moyens purement humains l'expérience humaine.

Pour rendre son exposé plus frappant, plus vivant, il incarne sa doctrine en la personne de

(1) M. Schiller (*Stud. in Hum.*, note p. 5) semble n'attacher que peu d'importance à la distinction entre *Pragmatisme* et *Humanisme*. Il la maintient néanmoins et remarque que l'Humanisme est plus large, que sa méthode s'applique à tout : éthique, esthétique, métaphysique, théologie, vie pratique — de telle sorte que le Pragmatisme (de Pierce) serait l'Humanisme restreint à la théorie de la connaissance (épistémologie). — Dans une conférence faite récemment à Rome (15 avril 1909) et publiée dans le numéro de juin 1909 du *Cœnobium* (Lugano), M. Schiller insiste sur cette différence.

Protagoras — « Protagoras l'humaniste » (1). On sait qu'il ne reste des *Discours terrassants* (2) qu'une phrase du début : « L'homme est la mesure de toutes choses ; de celles qui sont, qu'elles sont, et de celles qui ne sont pas qu'elles ne sont pas. »

Les commentateurs se partagent entre l'interprétation individualiste et le sens générique du mot : l'homme (3). Les deux explications sont exactes, affirme M. Schiller. L'humanisme de Protagoras était assez large pour s'étendre à la fois à l'homme (individuel) et aux hommes (la nature humaine en général)... Mais quelle connexion faut-il admettre entre ces deux sens pour que l'affirmation de Protagoras soit vraie ? Protagoras lui-même — du moins d'après le *Théætète* (166-8) — en appelait de l'homme quelconque à l'homme « sage » et reconnaissait par là même des distinctions de *valeur* entre les diverses perceptions individuelles. Dans la masse des jugements subjectifs de valeurs très variables, il s'établit donc une sélection des meilleurs, des

(1) C'est le titre de *l'Essai XIX Stud. in hum.*, p. 302. M. Schiller appelle son propre système « Neo-Protagoreanism », p. 36.

(2) Cet ouvrage portait aussi les titres : *Sur l'Etre* ou *la Vérité*.

(3) Gomperz. *Les Penseurs de la Grèce*, I, p. 478 adopte l'interprétation au sens générique. C'était déjà celle de Gœthe, dont il cite ce texte : « Nous pouvons observer, mesurer, calculer, peser la Nature; mais ce n'est que selon notre mesure et notre poids, puisque l'homme est la mesure des choses. »

plus utiles; ceux-ci survivront donc et constitueront peu à peu des systèmes toujours grandissants de vérités objectives qui se feront accepter par tous (1).

Protagoras a-t-il, oui ou non, pensé à tout cela? Impossible de trancher la question puisque les documents sont insuffisants. Du moins, cette sorte de mythe permet-elle à M. Schiller de mieux faire comprendre ce qu'il appelle non sans fierté « les nouvelles idées », « la nouvelle philosophie (2) ».

Retournons de Platon à Protagoras! conclut-il; Platon a « déshumanisé » (3) la vérité; il l'a faite *indépendante* des buts que poursuit l'homme, *absolue*, séparée de la vie, planant au-dessus des choses, *éternelle*. Conservons, si l'on veut, ces termes consacrés, mais prenons-les dans leur sens *humain;* l'indépendance sera le résultat de la sélection en faveur des éléments de valeur supérieure fournis par l'expérience; l'absolu, l'idéal de complète satisfaction pour toute tendance humaine; l'éternité, la perpétuelle applicabilité du vrai (4). Comme Protagoras, partons des jugements individuels pour nous élever, par le processus de « vérification (5) », jusqu'aux

(1) *S. in H.* p. 33 et suivantes. — La traduction des *Etudes sur l'Humanisme* vient de paraître chez Alcan (1909).
(2) *S. in H.*, p. 2.
(3) *S. in H.*. *Essay* III, p. 111.
(4) *S. in H.*, *Essay* II : *From Plato to Protagoras*, § 18.
(5) Nous l'avons résumé dans le chapitre précédent.

affirmations ayant une réelle valeur. Un tel subjectivisme n'est certes pas du scepticisme.

— C'est, en tous cas, du relativisme. Nous préférerions même ce nom qui affirme une relation entre les deux termes et, par là même, leur existence à tous les deux. Le vocable *humanisme* a l'inconvénient d'attirer l'attention exclusivement sur l'apport de l'esprit humain dans la connaissance (1). Répétons-le, en effet : une « sensation », une « chose », un « fait » résultent de la collaboration et de la fusion de deux activités, la subjective et l'objective. Peut-on, comme Kant l'a tenté pour l'élément subjectif, Bergson pour l'élément objectif (2), faire l'analyse de ce composé et en dégager les composants ? Le terme « humanisme » semble préjuger la question et condamner tout effort pour connaître autre chose que l'élément humain. Pourtant l'humaniste af-

(1) Nous sommes loin de prétendre que M. Schiller ne maintienne *aucun* élément objectif. L'esprit, d'après lui, ne construit pas, ne « fait » pas la réalité ou la vérité *ex-nihilo;* il y a une donnée (« datum ») initiale, une « primary reality », sorte de « chaos » qui sert à toute construction et organisation subséquentes. (Cfr. *Humanism,* p. 192; *Studies in Humanism, Essay* VII, § 5 et § 14; *Essay* XIX, § 7, etc.). Mais il semblerait que la *donnée* fût, par la suite, comme annihilée par les constructions de l'esprit et que l'esprit ne *connaisse* vraiment que ce qu'il a ajouté. La discussion relative à MM. Leroy et Poincaré nous montrera ce que l'on peut affirmer à ce sujet. Remarquons aussi que nous parlons surtout ici de la *science* et des *faits scientifiques;* dans le dernier chapitre nous étudierons l'application du pragmatisme aux croyances morales et religieuses.

(2) Cfr. plus loin Chap. IV et ci-dessus, note.

firme (comme Protagoras) l'*existence* des choses. — L'existence, dira-t-il, mais pas l'essence, la nature. — Ce serait donc une existence purement abstraite?... Par conséquent, ni « *humanisme* », dirions-nous, ni « chosisme », mais relativisme et, par suite, maintien d'une certaine valeur « de connaissance dans l'expérience humaine (1) ».

Ce relativisme convient surtout à l'expérience des sens. Lorsque l'activité s'atteint directement elle-même, elle est amenée à se servir de notions très différentes de celles que nous fournissent les sensations — celle, par exemple, d'absolu dans l'ordre qualitatif, de parfait. Je sais combien l'absolu horripile M. Schiller. Il est vrai que chez les néo-hégéliens qu'il réfute, il semble s'agir toujours d'un absolu abstrait, d'une vide unité, trop irréelle pour expliquer quoi que ce soit de réel. Mais que M. Schiller observe l'absolu, le parfait, vivant et agissant dans la conscience d'un mystique (2), aurait-il le droit de dire la même chose? Sachons être « humanistes » jusqu'au bout; puisqu'il est divers types de conscien-

(1) Nous allons voir, à propos de la théorie de M. Le Roy, quelle peut être cette valeur.

(2) J'ai la conviction qu'il en fut de même pour un Platon, un Hegel. C'est l'expression verbale, systématique, du sentiment qui devient vite ridicule et « objectionable ».

ces et de mentalités (1), que M. Schiller se résigne à ce que, pour beaucoup d'esprits, l'absolu soit autre chose encore que « the ideal adequacy for every human purpose » auquel il lui convient de le limiter.

Au lieu de nous arrêter à contempler les beaux coups de lance dont MM. Schiller et James criblent les partisans de l'absolu, disons quelques mots du mouvement « humaniste » qui s'est récemment opéré, en nos pays, sur le terrain scientifique parallèlement au mouvement anglo-américain. L'un aide à mieux comprendre l'autre.

Je me borne à deux théories caractéristiques, celles de MM. Edouard Le Roy et Henri Poincaré.

D'après M. Le Roy (2), c'est « *le savant qui fait les faits scientifiques* ». Dans la complexité des sensations que nous fournit la nature, il choisit d'après le résultat qu'il pressent, tels ou tels détails, laissant de côté les autres; il les compare entre eux et avec les mesures qu'il a,

(1) J'ai spécialement insisté sur les diverses « *espèces* » d'un même sentiment, dans mon récent essai sur la *Forme idéaliste du sentiment religieux*.

(2) J'indiquerai ci-après plusieurs articles de M. Le Roy. Je me sers principalement ici du résumé de la discussion qui eut lieu le 28 mars 1901 entre M. Le Roy et les membres de la Société française de philosophie (*Bulletin* de cette Société, mai 1901; Colin); les objections et réponses aux objections facilitent l'intelligence de la doctrine. — A quoi se réduit, en définitive, le Pragmatisme, aux yeux de M. Le Roy, Cfr. ci-après, *Appendice* IV.

elles aussi, choisies et faites (le mètre, le gramme, la minute, l'heure, etc.). Il rapproche les ressemblances, néglige les différences, établit ainsi des classifications et des lois sous forme générale, parce qu'elles régissent, non la réalité véritable (la vie toujours changeante, en perpétuelle évolution, de telle sorte qu'il n'y a jamais deux fois de suite vraiment les *mêmes* circonstances, les *mêmes* êtres, les *mêmes* propriétés), mais une pseudo-réalité où les prétendues identités résultent de ce que l'on ne considère que les moyennes imaginées par l'esprit et que l'on se contente de simples approximations suffisantes dans la pratique. La science règle donc notre *action* sur la réalité bien plus qu'elle ne nous fait *connaître* la réalité. C'est un ensemble de méthodes *efficaces*, de recettes *utiles* plutôt que *vraies*.

— Que l'homme ne voie pas le monde extérieur de la même manière que l'animal ou le jeune enfant; que le monde extérieur soit donc, en grande partie, construction de l'esprit; que la pensée soit active dans la science, qu'elle y apporte ses procédés à elle, ses mesures à elle, c'est incontestable. Mais pourquoi prendre une formule paradoxale et au lieu de dire : il y a de l'artificiel dans la science, de l'arbitraire (donc de l'indétermination, de la contingence), laisser croire que la science n'est qu'artificielle et qu'arbitraire ?

Telle n'est pas, je le sais, l'intention de M. Le Roy, mais des formules exagérées, faites pour frapper les esprits, secouer de vieux préjugés, démolir le dogmatisme métaphysique, le sectarisme et l'intolérance scientifiques, risquent fort de produire l'effet opposé.

Il serait vraiment trop facile de répondre à M. Le Roy que ni l'œil ni la lunette ne font l'éclipse. Il le sait bien et distingue entre le fait *brut* que le vulgaire peut constater, ou même l'animal, et le fait rendu *scientifique* par la manière dont l'envisage ou le mesure l'activité intellectuelle du savant. Mais le voilà obligé de corriger son paradoxe et de dire plus simplement : « le savant *fait scientifiques les faits* (1). »

Sans doute « il y a une implication inextricable du fait et de la pensée ». Mais ce n'est pas une raison pour ne plus voir que le côté humain et subjectif de la sensation et de la science — pas plus que l'on ne les doit considérer comme tout objectives. Je serais bien embarrassé souvent pour dire ce qui, dans la qualité du son, vient

(1) Même formule, bien expliquée dans *Dogme et Critique*, p. 334 : « Aucun fait n'a d'existence et de valeur scientifique que dans et par une théorie, d'où il suit qu'en toute rigueur c'est le savant qui fait les faits scientifiques ou, si vous préférez, qui fait scientifiques les faits ». Oui, nous préférons, et aussi cette mitigation : « La science aboutit à l'utile *plus qu'au* vrai, elle n'atteint le vrai que par son côté utilisable. » (P. 333). Les *deux* points de vue demeurent nettement distingués.

du violoniste lui-même ou ce qui vient de l'instrument. Les deux attributions sont vraies là aussi ; on les dose comme on peut. Et on le peut dans une certaine mesure : « Il y a donc, selon vous, dans la nature, demandait-on à M. Le Roy, une aptitude à recevoir le déterminisme, quelque chose comme une capacité de lois. — Je l'admets, répond-il : ce sont les formules mêmes que j'ai employées dans un Mémoire présenté au dernier *Congrès de philosophie*. — Vous dites que cela vous fait connaître quelque chose de la réalité ? — Je l'accorde encore ».

Nous n'en exigeons pas davantage. Notre science a donc une certaine valeur de *connaissance* et pas seulement une valeur d'*usage*. Ce qu'on pourrait appeler l'*humanisme* de M. Le Roy n'est donc qu'un pragmatisme mitigé.

M. Le Roy n'a pas distingué assez nettement entre l'attitude de l'esprit observant un *fait* (chute d'un corps), et son attitude lorsqu'il construit une hypothèse (telle ou telle théorie des atomes). L'esprit, dans le second cas, a plus de liberté pour choisir (1), encore est-il obligé, s'il veut aboutir, de puiser ses matériaux dans l'expérience ; puis, ses choix et créations ne sont

(1) Mais il s'en faut que ce soit une liberté illimitée, voilà pourquoi il arrive que certaines hypothèses sont faites simultanément et indépendamment par plusieurs savants. Duhem, *La Théorie physique* (Chevalier, 1906), 2e partie, ch. VII, § 2 et 3.

que provisoires et destinés à disparaître, s'il le faut, devant les résultats objectifs de l'expérimentation. Quand il s'agit des faits, l'esprit « choisit » en ce sens qu'il élimine ce qui n'intéresse pas l'objet de sa recherche ; mais ce qu'il conserve comme ce qu'il élimine ne proviennent pas d'un véritable « choix » ; ce sont des « données » tout d'abord *imposées* par la nature. On ne « choisit » pas les branchies du poisson, les poumons de la baleine, l'odeur de la rose, la pesanteur du plomb... C'est ce terme inexact : « choisir » qui supporte tout le paradoxe.

On pourrait croire que celui qui a écrit : « Une géométrie ne peut pas être plus *vraie* qu'une autre ; elle peut seulement être plus *commode* (1) », se rallie aux vues de M. Le Roy. En aucune manière. M. Poincaré les rejette avec énergie (2). Pour lui, « *le fait scientifique n'est que le fait brut traduit dans un langage commode... Tout ce que crée le savant dans un fait c'est le langage dans lequel il l'énonce* (3)... Les faits sont des faits et *s'il arrive qu'ils sont conformes à une prédiction, ce n'est pas par un effet de notre libre activité*. Il n'y a pas de frontière précise entre le fait brut et le fait scientifi-

(1) Poincaré, *La Science et l'hypothèse* (Flammarion), p. 67.
(2) Poincaré, *La valeur et la science* (Flammarion); surtout la troisième partie : *La valeur objective de la science.*
(3) *La valeur de la science*, p. 231-233.

que ; on peut dire seulement que tel énoncé de fait est *plus brut* ou, au contraire, *plus scientifique* que tel autre (1) ».

Après ce début, on s'attendrait à une conclusion nettement objectiviste. Ce qui est net surtout, c'est que M. Poincaré reconnaît et défend la *valeur de connaissance* de l'intelligence, de la science. Mais lorsqu'il s'agit de l'*objectivité*, les expressions dont se sert M. Poincaré prêtent certainement à équivoque. « Rien n'est objectif, dit-il, que ce qui est identique pour tous... » « L'essentiel est qu'il y a des points sur lesquels tous ceux qui sont au courant des expériences faites peuvent se mettre d'accord (2). » Ces points, ce sont les *rapports* des choses. « Ces rapports ont-ils une valeur objective ? Cela veut dire : ces rapports sont-ils les mêmes pour tous ? Seront-ils encore les mêmes pour ceux qui viendront après nous (3) ? »

— L'accord des esprits est-il un effet de l'objectivité ? Est-il l'essence même de cette objectivité ? Dans le second cas, M. Poincaré serait idéaliste (4), moins objectiviste encore que M. Le Roy.

Je ne crois pas qu'il faille prendre ses affirma-

(1) *La valeur de la science*, p. 235.
(2) P. 264-268.
(3) P. 267.
(4) Dans le sens de la doctrine de Berkeley.

tions dans ce sens : « Qu'est-ce que la science? dit-il. C'est avant tout une classification, une façon de rapprocher des faits que les apparences séparaient, *bien qu'ils fussent liés par quelque parenté naturelle et cachée.* » Et plus loin : « On dira que la science n'est qu'une classification et qu'une classification ne peut être vraie, mais commode. Mais il est vrai qu'elle est commode, il est vrai qu'elle l'est non seulement pour moi, mais pour tous les hommes; il est vrai qu'elle restera commode pour nos descendants; *il est vrai enfin que cela ne peut être par hasard* (1). » Dans ces deux passages, c'est la véritable objectivité qu'a en vue M. Poincaré. Donnons un exemple : Fresnel cherche à expliquer la lumière par les mouvements vibratoires de l'éther; Maxwell, par des oscillations de courants électriques. Or, quelles que soient les différences de ces deux hypothèses, le calcul montre qu'en assimilant ces mouvements et ces oscillations, on trouve qu'ils sont régis par les mêmes lois. Les formules mécaniques qui traduisent les premières, sont les mêmes que celles qui traduisent les secondes : « Entre les courants hypothétiques qu'admet Maxwell, il y a les mêmes relations qu'entre les mouvements hypothétiques qu'admet Fresnel (2). » Que signifie cette constance malgré la

(1) P. 266-271. C'est nous qui soulignons.
(2) P. 269.

diversité des procédés fournis par la pensée? N'est-ce pas la manifestation d'un élément ne venant pas de la pensée et s'imposant à elle? L'ordre de la pensée scientifique serait donc une traduction très imparfaite, indéfiniment perfectible d'un ordre réel entre les choses. La classification des êtres vivants, par exemple, ne serait pas un simple meuble à tiroirs, mais un arbre généalogique exprimant toujours mieux une connaissance sans cesse perfectionnée de leurs rapports réels de descendance. Pour échapper à cette vue du bon sens, il faudrait imaginer entre les êtres un monisme de telle nature que sous prétexte de « continuité » ils perdraient tout ce qui permet de les distinguer l'un de l'autre et retourneraient au chaos primitif.

L'objectif n'intervient donc pas seulement dans la connaissance par un simple « contrôle » (1) négatif, pour limiter l'arbitraire des représentations et des hypothèses, mais en tant qu'il manifeste à l'esprit, à travers les procédés humains, certes, et dans un langage humain, un ordre qui trouve une expression, non une explication dans le mécanisme et les formules chiffrées. Cette constatation ne détruit pas davantage l'humain relativisme que ne le compromet l'existence de la « primary reality » admise par M. Schiller;

(1) Ci-dessus, p. 34.

mais elle conserve à notre humaine science une réelle *valeur* objective *de connaissance*.

Un savant français, M. Duhem, n'exagère-t-il pas quand il dit « qu'il serait déraisonnable de travailler au progrès de la théorie physique si cette théorie n'était le reflet de plus en plus net et de plus en plus précis d'une métaphysique; la croyance en un ordre trescendant à la physique est la seule raison d'être de la théorie physique ». (*Revue générale des Sciences pures et appliquées*, 18 janvier 1908, p. 18). Je préfère la formule suivante : « En la théorie du physicien transparaît comme le reflet d'un ordre ontologique. Tout presse donc le physicien de poser cette affirmation : Au fur et à mesure qu'elle progresse, la théorie physique devient plus semblable à une classification naturelle, qui est son idéal et sa fin. » (Duhem, *Physique de croyant* dans les *Annales de philos. chrét.*, novembre 1905, p. 143.)

Ce que je ne comprends plus, c'est que, dans la très érudite étude consacrée à l'histoire à travers les âges et aux sorts divers de cette théorie platonicienne : les hypothèses astronomiques n'ont d'autre but ni valeur que de « sauver les phénomènes », expliquer les apparences (1), M.

(1) ΣΩΖΕΙΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ. *Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*, par Pierre Duhem. Paris, A. Hermann, 1908.

Duhem conclut que « les hypothèses de la physique *ne sont que des artifices mathématiques destinés à sauver... tous les phénomènes de l'Univers inanimé* ».

Nous revoilà, ce semble en plein idéalisme issu de l'idéalisme platonicien, d'après lequel les connaissances sensibles ne sont que des « apparences » sans réelle valeur. Mais qui admet aujourd'hui pareille exagération ? Nos connaissances sensibles sont la réalité même vivante et agissante en nous, et dont nous prenons ainsi conscience d'une manière relative, inadéquate, c'est incontestable, mais non pas uniquement subjective ; voilà pourquoi elles nous manifestent, si imparfaitement que l'on voudra, un ordre objectif, et pourquoi nous pouvons parler de classifications naturelles, établir les grandes lignes de l'évolution réelle de l'univers, par exemple : que les oiseaux sont issus des reptiles, non les reptiles des oiseaux, que la formation de la houille a précédé celle de la craie, etc., etc.

Le pragmatisme scientifique est toujours à base d'idéalisme (platonicien ou berkeleyen) et varie, dans l'esprit des auteurs, selon les proportions où ils adoptent ce dernier. Or rien de plus hypothétique et contestable que ces diverses formes d'idéalisme. Rien de plus faux surtout que l'identification des termes : connaissance inadéquate, approximative, relative, avec : connaissance nulle ou toute subjective.

§ 2. — *Le point de vue téléologique.*

Une des originalités les plus intéressantes du pragmatisme est de se formuler en fonction de la finalité. Voilà sept définitions que M. Schiller a réunies lui-même en série pour faire ressortir leurs intimes rapports :

I. « *Le pragmatisme est la doctrine qui enseigne que les vérités sont des « valeurs logiques » et la méthode qui met systématiquement à épreuve les prétentions* (claims) (1) *à la vérité, d'après ce principe.* »

Pas d'intelligence « pure ». L'homme ne pense jamais pour penser. Il pense parce qu'il poursuit un but, une fin, Une proposition est vraie si ses conséquences sont bonnes (2), c'est-à-dire conformes au but que l'on se propose. Cette conformité est leur *valeur,* leur valeur dans l'ordre du vrai et du faux (=logique).

Mais on ne peut vérifier les conséquences

(1) Cfr. ci-dessus, p. 27.

(2) De là, cette assertion de W. James que le *vrai* est une espèce de genre *bien* : « The true, ajoute-t-il, is the name of whatever proves itself to be good in the way of belief, and good, too, for definite, assignable reasons ». (*Pragmatism,* p. 76). Et plus loin : « What would be better for us to believe ? This sounds very like a definition of truth ». — Croire ce qu'il est *meilleur* pour nous de croire; oui, sans doute, en morale, en religion, mais en matière scientifique ?... Parlera-t-on de la probité scientifique ? Je ne nie point cet aspect moral des sciences, je nie seulement qu'on puisse réduire la vérité scientifique à ce seul élément .

d'une assertion qu'en s'en servant dans la pratique, qu'en l'appliquant à une expérience concrète ; de là cette définition donnée par M. Alfred Sidgwick :

II. « *La vérité d'une assertion dépend de ses applications* (1) ou encore : III. « *Le sens d'une règle réside dans ses applications* ». Mais ladite expérience qui sert d'épreuve n'est possible que si elle a un but précis : IV. « *Toute signification dépend d'une intention* » ; par conséquent : V. «*Toute vie mentale est téléologique.* » Le pragmatisme est donc : VI. « *une protestation systématique contre l'ignorance de la finalité dans la connaissance* » ; notre vie intellectuelle est toute pénétrée d'intérêts, de tendances, de désirs, d'émotions, de fins, de biens, de choix, etc. ; la raison pure des intellectualistes n'est qu'une abstraction et de même le déterminisme ou le mécanisme purs des matérialistes. La volonté est partout : si donc nous poussons notre pensée jusqu'à construire une métaphysique, le volontarisme que nous avons constaté en psychologie et en logique se retrouvera en ladite métaphysique ; le pragmatisme est donc : VII. « *une application consciente à l'épistémologie* (ou *logique*) *d'une psychologie téléologique qui, en fin*

(1) M. Schiller renvoie à l'article de M. Sidgwick *Applied axioms* dans le *Mind.*, XIV, N. S. n° 53.

de compte, implique une métaphysique volontariste (1) ».

— Tout cela est vrai. On peut, nous l'avons déjà dit, organiser une explication des choses en fonction de l'utilité, tout comme on en pourrait construire une autre en fonction du sentiment esthétique. Il n'y a pas opposition entre ces essais puisqu'ils ne sont que divers aspects, tous légitimes, d'une même réalité. L'erreur ne commence qu'avec l'exclusivisme.

Le pragmatisme, c'est vrai, ne prend pas une métaphysique volontariste comme *point de départ;* ce serait un *à priori* tout aussi attaquable que celui des néo-hégéliens. Sa métaphysique est un luxe, un épanouissement de surcroît. Du moins témoigne-t-elle que l'esprit, au-delà des solutions simplement pratiques, cherche à connaître pour connaître, à comprendre pour comprendre. Une métaphysique, c'est la revanche de l'intelligence, sur une psychologie trop exclusivement volontariste et utilitaire. « Certes, dit très justement M. Poincaré (2), il y a dans l'homme d'autres forces que son intelligence, personne n'a jamais été assez fou pour le nier. Ces forces aveugles, le premier venu les fait agir ou les laisse agir; le philosophe doit en *parler*, il doit

(1) *S. in H. Essay* I, § II et Revue *Leonardo,* Aprile 1905, *The definitions of pragmatism.*
(2) *La valeur de la Science,* p. 217.

en connaître le peu qu'on en peut connaître, il doit donc les *regarder agir*. Comment? Avec quels yeux, sinon avec son intelligence? Le cœur, l'instinct, peuvent la guider, mais non la rendre inutile; ils peuvent diriger le regard, mais non remplacer l'œil. Que le cœur soit l'ouvrier et que l'intelligence ne soit que l'instrument, on peut y consentir. Encore est-ce un instrument dont on ne peut se passer, sinon pour agir, au moins pour philosopher. C'est pour cela qu'une philosophie vraiment anti-intellectualiste est impossible. Peut-être devrons-nous conclure au « *primat* » de l'action; toujours est-il que c'est notre intelligence qui conclura ainsi; en cédant le pas à l'action, elle gardera de la sorte la supériorité du roseau pensant. C'est là aussi un « primat » qui n'est pas à dédaigner. »

J'admets, certes, le « primat de l'action (1) » : la priorité, sur l'intelligence réfléchie, d'une activité plus riche que nous appelons inconsciente

(1) « J'entends par *action*, dit M. Blondel, ce qui enveloppe l'intelligence, la précédant, la suivant et la dépassant; ce qui, par conséquent, dans la pensée est synthétique interne plutôt que représentation objective. » (Texte tiré du Vocabulaire technique et critique de la philosophie; *Bulletin de la Société française de philosophie* (Colin), juillet 1902). Il en est un peu de cette activité primordiale, au point de vue psychologique comme du protoplasma au point de vue physiologique. On peut aussi bien dire qu'il n'est rien de ce qu'il deviendra par la suite, grâce à la différenciation, ou qu'il est déjà tout cela. L' « action », la « vie », est anté-intellectuelle, non pas anti-intellectuelle, car c'est la même réalité que l'on appelle « action » sous sa forme non différenciée et « intellect » sous l'une de ses formes différenciées.

(par un procédé tout négatif, simple aveu d'ignorance), inconsciente d'abord, puis (partiellement du moins) consciente d'elle-même; l'antériorité et la supériorité (à certains égards) de ce fonds d'énergie d'où jaillissent perpétuellement, sans l'épuiser jamais, notre pensée discursive, nos sentiments et nos actes; le primat de la pensée-force sur la pensée-représentation. Je ne saurais donc faire à M. Schiller d'objection sur ce point; ce que je conteste, c'est que du primat de l'activité et du téléologisme essentiel de notre vie intérieure, on soit obligé de conclure à la théorie pragmatiste de la vérité. Toute tendance, en effet, dès que consciente, est connaissance. Pas encore certes connaissance claire et distincte, mais déjà une connaissance : *actio quaerens intellectum.* Nous agissons d'abord avec une conscience obscure; une conscience plus nette nous permet de mieux prendre possession de nos tendances et de les juger — *autrement la fin nous semblerait toujours justifier les moyens* (1). Si la volonté, sous sa forme attention, fait éclore l'intelligence proprement dite, celle-ci, à son tour, appréciant la proportion des moyens aux fins, permet à la

(1) Et comme conséquences : les vérités « bonnes pour le peuple », le Dieu que, s'il n'existait pas, il faudrait inventer; le prétendu « catholicisme » de certains nationalistes, athées notoires, etc. Je n'insiste point; ce sont là des « *trucs* », non des idées. Toutefois, une justification pourrait être tentée grâce au pragmatisme social de M. Darkheim (Cfr. ci-après, *Appendice VI.*)

volonté de s'affirmer et de se réaliser par des actes. C'est l'histoire de l'aveugle et du paralytique — mais ne faisant qu'un seul être, une même activité.

Qu'est-ce qui autoriserait, en tout cela, à conclure que l'intelligence n'a pas de valeur *de connaissance?* Rien certes, et nous avons vu déjà que relativement aux sciences elles-mêmes, on ne saurait le prétendre. De même qu'à un moment donné, chez certains de nos ancêtres, le sentiment esthétique s'est développé au sein d'une ornementation purement utilitaire, le vrai sentiment religieux au sein d'une sorte d'utilitarisme magique, l'appréciation désintéressée du vrai considéré en tant que représentatif de la réalité s'est dégagé des appréciations utilitaires, du vrai considéré comme nous adaptant à la réalité qui répond à nos besoins.

Le désir du vrai pour le vrai est encore une tendance, répondra le pragmatiste. — Sans doute, mais il s'y joint un jugement objectif, et en tant qu'objectif, désintéressé. Nous apprécions alors la valeur du vrai, en tant qu'il correspond à la réalité objective, nous la dévoile, et non plus en tant qu'il correspond à notre tendance et la satisfait. N'unifions pas de force cette dualité!

C'est précisément cette artificielle unité qui rend exagérée et partiellement fausse la théorie pragmatiste. M. Schiller a voulu « dépasser

l'antithèse ordinairement établie entre théorie et pratique » et « unifier la vie humaine » en montrant qu'elle est en tout et par tout téléologique (1). Et de même que notre Condillac a prétendu tout unifier en faisant de la vie mentale entière une transformation de la sensation, Schiller prétend tout ramener à la tendance, au désir (dont la satisfaction est l'essence même de l'*utile*). Illusion! Quel sens pourrait bien avoir l'estime-désir, le respect-désir?... Et à fortiori, la comparaison-désir, le jugement-désir? M. Ribot a écrit des pages remarquables sur cette « logique des sentiments » dont le désir est l'âme, que l'on ne saurait confondre avec l'autre logique établie sur le principe de contradiction alors que la première est fondée sur celui de finalité (2).

Le sophisme consiste donc à faire de la tendance le fond, l'essence même de l'acitivité, tandis que c'en est seulement la première et incessante manifestation. Le fonds dit « inconscient » de notre être n'est ni désir ni pensée, ni volonté (3), il est ce qui s'exprime en désirs, en pensées, en instinct créateur, en volonté libre, et qui, sans doute, pourrait s'exprimer (et s'exprime peut-être en dehors de notre conscience) par tout autres sortes de phénomènes. Une métaphysique

(1) *St. in H. Essay* IV, § 10.
(2) *La logique des sentiments* (Alcan, 1905), chap. II.
(3) Schopenhauer a fini par le reconnaître. Cfr., note 3, p. 80, au chapitre suivant.

volontariste est donc unilatérale, artificielle ; c'est la même critique que nous adressons au téléologisme pragmatiste, dès qu'il se donnera — et il se donne — comme exclusif de points de vue différents.

Les phénomènes psychiques semblent se transformer l'un en l'autre, être la cause l'un de l'autre — causalité de pure représentation : la seule vraie causalité est la mystérieuse activité synthétique d'où tout procède.

Quelle que soit donc la prédominance de la tendance, du désir, dans notre vie psychique, rien n'autorise à tout y ramener à la tendance, à tout y expliquer par la tendance et sa satisfaction, comme le prétendent les pragmatistes. Il y a place pour d'autres manifestations ayant leur nuance propre *et leur valeur propre*. Sans doute la continuité de la vie psychique ne permet pas d'admettre une pensée *pure*, une liberté *pure*, au sens absolu du mot, mais personne ne l'a jamais entendu de la sorte.

On comprend dès lors l'apparition d'une pensée, d'un jugement, se plaçant au point de vue *objectif et désintéressé*. De là l'estime désintéressée du vrai, de la science (1). De là, tout

(1) « Si j'admire les conquêtes de l'industrie, c'est surtout parce qu'en nous affranchissant des soucis matériels, elles donneront à tous un jour le loisir de contempler la Nature. Je ne dis pas : la science est utile parce qu'elle nous apprend à construire des machines; je dis : les machines sont utiles, parce

d'abord, l'attitude impersonnelle avec laquelle le chercheur doit aborder et poursuivre toute question qui n'est pas question de sentiment, mais de fait. Pour savoir si Moïse est l'auteur du *Pentateuque,* ou si Louis XVII est, oui ou non, mort au Temple, ou si les oiseaux descendent, oui ou non, des reptiles, à quoi peut servir le critérium de la satisfaction de nos tendances? Un texte, un fossile, voilà ce qu'il faut. Le tableau *Le soir,* est-il de Corot ou de Trouillebert? Est-ce par la méthode pragmatiste que l'on discutera l'attribution? Cette méthode expliquait la foi du possesseur — et son erreur venait de ce qu'il n'avait pas employé la méthode objective.

On me rappellera peut-être que j'ai reconnu que les pragmatistes admettent sous le nom d'*expérience* ce que nous appelons méthode objective de connaissance, etc. Je répondrai : le possesseur du faux Corot est troublé dans sa quiétude; il

qu'en travaillant pour nous, elles nous laisseront un jour plus de temps pour faire de la science. Mais enfin, il n'est pas indifférent de remarquer qu'entre deux points de vue il n'y a pas de désaccord et que l'homme ayant poursuivi un but désintéressé, tout le reste lui est venu par surcroît. » H. Poincaré, *La valeur de la science.* Discours sur l'astronomie, p. 166. — « Si l'exécution, la pratique, disait déjà Bacon, doit être plus estimée que la simple spéculation, ce n'est pas en tant qu'elle multiplie les commodités de la vie, mais en tant que ces utiles applications de la théorie sont comme autant de gages ou de garants de la vérité.... La simple contemplation des choses vues précisément telles qu'elles sont, sans aucune teinte de superstition ni d'imposture, sans erreur et sans confusion, a en soi plus de grandeur et de dignité que tout le fruit réel des inventions. » *Novum organum,* L. I, § 124 et 129.

cherche à sortir de ce trouble par une enquête : il retrouve son calme... Tout cela est exact, mais on s'obstine alors à confondre deux questions parallèles : les dispositions, les émotions subjectives avec la question de vérité objective. Ce n'est point *parce que* le possesseur est troublé dans ses tendances qu'*il n'est* pas vrai que le tableau *soit* de Corot, ni *parce qu'il* a recouvré le calme et l'équilibre de ses tendances qu'*il est vrai* que le tableau est d'un autre peintre.

M. Schiller nous livre, croyons-nous, le fond de sa pensée lorsque (dans la conférence que j'ai citée note 1, p. 43), il conclut ainsi :

« Le sceptique, par sa vie *doit* (est bien obligé d') affirmer une vérité pratique *parallèle* à la vérité théorique dont il proclame qu'il doute. Il ne peut douter de cette vérité (pratique) qu'en paroles, non en fait ; il ne peut en faire abstraction sans renoncer à sa propre vie. S'il consentait à admettre que cette vérité pratique est la seule qui existe, que toute vérité réelle a une relation avec la vie, entre dans sa structure, les bases de son scepticisme seraient complètement détruites. » Pour M. Schiller, la vérité « théorique » se confond avec les résultats de la « logique formelle », et, d'après lui, cette logique consiste à « déterminer la vérité au moyen du simple examen ou de la simple contemplation des formes de notre pensée ». Si la logique ne s'ap-

pliquait qu'à des formes *a priori*, je comprendrais les appréhensions et condamnations de M. Schiller, mais elle s'applique *à nos idées*, *tirées par abstraction de l'expérience*, donc contenant encore de la réalité, constituant des aspects exacts, quoique très fragmentaires, de la réalité. Cette confusion est la cause des exagérations de M. Schiller.

Nous retrouvons pareille négation de la vérité théorique (du moins en tant que *connue comme telle* par *l'intelligence*) chez M. Royce (1), avec admission de la seule vérité pratique sous le nom de *volontarisme*. L'*instrumentalisme* (vérité nous adaptant à la vie), l'*individualisme* (vérité répondant aux besoins de l'individu) sont insuffisants, d'après lui ; il y a, en plus, des vérités absolues, ce sont les « formes universelles du vouloir », les affirmations que l'on ne peut nier sans se contredire en les réaffirmant de suite dans la pratique, qu'on ne peut donc ne pas vouloir. — Sans doute, mais c'est simplement là notre « primat de la volonté ». De plus qu'est-ce que cette contradiction que l'on doit éviter ? Une simple gêne de sensibilité ? On ne saurait, en ce cas, la confondre avec la « vérité ». Le principe *intellectuel* de contradiction alors ?

(1) Compte rendu du Congrès d'Heidelberg, *Revue de Métaph. et de morale, novembre* 1908, p. 930 à 937. — M. W. James admet, dans son dernier ouvrage, une vérité *théorique;* voir plus loin p. 161.

Je puis donc conclure que si le pragmatisme est une légitime réaction contre un intellectualisme outré, il a versé dans l'excès opposé en se faisant volontarisme exclusif : *il est devenu un paradoxe*. Mais en vulgarisant l'idée (présentée chez nous en termes souvent abstrus) du « primat » de la volonté, il n'en aura pas moins rendu de réels services.

CHAPITRE IV

LE PRAGMATISME:

« Un nom nouveau pour quelques anciennes manières de penser ».

Je désirerais fournir quelques indications et faire quelques réserves relativement au sous-titre donné par W. James à son ouvrage sur le pragmatisme : « *Un nom nouveau*, etc. » Il est de toute nécessité de distinguer auparavant entre les types assez divers de doctrines qui se réclament du même vocable. Je les désignerai ainsi :

Pragmatisme pur;
Pragmatisme mitigé;
Pragmatisme partiel.

1° Le PRAGMATISME PUR consiste à laisser de

côté (pragmatisme-méthode) ou à nier (pragmatisme-théorie) la valeur *représentative* de la connaissance; la connaissance n'a qu'une valeur « instrumentale » comme moyen d'action; cette valeur ne se juge donc, ne se vérifie que par les conséquences pratiques.

De la *méthode*, Pierce fournit un bon exemple.

Si l'on envisage le pragmatisme comme *théorie*, dira-t-on qu'on le trouve, en sa pureté, dans tel ou tel auteur, ou plutôt n'est-il pas une limite vers laquelle ils tendent? M. Schiller est celui qui s'en rapprocherait le plus. Son intention est très nette de « repenser les anciennes formules en termes pragmatiques (1) ».

2° Pragmatisme mitigé : plus ou moins mitigé, selon qu'on admet en plus ou moins large mesure la connaissance de la nature de la réalité. W. James accorde cette connaissance avec approximation croissante (2) — sans d'ailleurs préciser; M. Le Roy fait aussi quelques concessions; M. Poincaré proclame hautement que nous connaissons les « rapports ». Autant de mitigations.

3° Pragmatisme partiel (mitigé quant à l'ex-

(1) *Studies in H.*, p. 432. — Le meilleur exemple de *pragmatisme pur* que l'on puisse citer, est celui de Nietzsche (ci-après p. 84); comme *pragmatisme religieux pur*, le « moralisme » de Louis Ménard (ci-après p. 92) et la déclaration d'un prêtre moderniste italien (p. 73).

(2) Cfr. ci-dessus, note 1, p. 31.

tension). On peut, en effet, restreindre le pragmatisme au fait scientifique en tant que *scientifique* (en le distinguant du fait brut); ou l'appliquer aux théories, aux hypothèses, et pas aux faits, etc. On peut n'être point pragmatiste au sujet des sciences et l'être en métaphysique, ou en morale, ou en religion. Et là encore, il y aurait des distinctions à faire. Le « symbolisme » dont nous parlerons au chapitre suivant peut n'être qu'un pragmatisme religieux partiel, lorsqu'il admet des réalités religieuses propres et les suppose sinon connues, du moins entrevues, soupçonnées « *per speculum, in aenigmate* (1) ».

Il y a, en pareil sujet, des degrés variables, depuis le minimum : tendance à donner plus d'importance à la vie, à la pratique (2), qu'à la doctrine, — jusqu'au maximum : n'admettre comme contenu des affirmations ou pratiques religieuses que des vérités morales (= « moralisme »; je fais plus loin, p. 92, une citation typique de Louis Ménard), ou des vérités d'ordre

(1) I Cor., XIII, 12.

(2) Une vue très nette de la supériorité du point de vue pratique sur la pure théorie, et de la nécessité où nous sommes d'adopter ce point de vue, se trouve dans l'ouvrage original, profond, et trop peu connu de l'abbé Gabriel : *Principes généraux d'une théodicée pratique*. Paris, Albanel, 1866 : « L'homme n'est point ici-bas pour raisonner sur des abstractions, mais pour agir au sein de la réalité des choses, en se développant selon les lois de sa nature et le but final de sa destinée. La pratique est la loi de la vie. Or on ne vit pas des aliments matériels en les regardant, mais en se les assimilant : la théorie contemple, la pratique seule assimile. » P. 96.

social ; voici, de cette dernière nuance un exemple frappant :

« Avant tout, pour ce qui regarde les principes théoriques fondamentaux du catholicisme, doctrine de l'immortalité de l'âme, de l'existence d'un Dieu personnel, de la divinité du Christ, nous y voyons des attitudes pragmatistes, privées de toute valeur abstraite et objective, et exprimant seulement des dispositions particulières de l'âme religieuse. En considérant le développement historique du christianisme, nous voyons que l'espérance initiale du royaume s'est, avec le temps et une lente désillusion, transformée dans l'espérance du paradis ; que l'attente imminente du Christ Messie a, par une évolution naturelle de l'esprit des fidèles, fait place à la foi dans le Christ Dieu ; que le sens vague de la dépendance de la divinité a fini par être délimité et circonscrit dans la théodicée catholique, d'abord sur une base platonicienne, ensuite sur une base aristotélicienne.

Nous tenons à faire connaître la relativité de ces conceptions dogmatiques, leur valeur purement pratique, leur caducité. Elles ont en fait alimenté pendant de longs siècles la religiosité humaine. Mais aujourd'hui que vient s'inoculer dans cette religiosité un nouveau contenu, à savoir l'espérance du perfectionnement progressif des hommes, leur valeur pratique tombe en dé-

cadence. Nous n'avons pas le droit cependant de les abandonner bruyamment, en renonçant, avec irréflexion, à tout notre passé religieux. Nous voulons seulement accomplir autour de ces conceptions une œuvre persévérante d'érosion. Quand elle sera achevée, elles tomberont d'elles-mêmes, et la nouvelle religiosité trouvera de nouvelles attitudes de pensée pour y attacher son expansion vitale (1). »

De quel pragmatisme W. James veut-il parler dans le sous-titre ? Est-ce du pragmatisme en tant que *méthode?* S'il s'agissait de « juger de l'arbre par les fruits » (2), le procédé, certes, ne serait pas nouveau. Encore n'est-il pas très sûr : il est telle plante, aux fruits d'une odeur repous-

(1) Ces lignes sont extraites des *Lettere di un prete modernista* (Lettres d'un prêtre moderniste), parues en 1908, à Rome, à la Libreria editrice romana, 10, via della Scrofa. On les trouvera dans la *Lettre IX,* p. 125, 126. (Et aussi dans la *Revue Nova et vetera* du 10 avril 1908 qui, dès son premier numéro, p. 2, avait fait une déclaration pragmatiste). Même doctrine *Lettre III,* p. 53; *Lettre X,* p. 148. — Dans sa *Filosophia della Fede,* Murri établit une sorte de pragmatisme, en insistant sur ce point que la foi est une assurance de choses *espérées,* non de choses *sues,* mais de choses *voulues;* toutefois, c'est un pragmatisme mitigé, car, un peu plus loin, il affirme que « le monde n'est pas pensable sans la notion de l'absolu ».

(2) 1er Evangile XII, 33. L'Evangile est pratique, non pragmatiste. Quand il parle de « faire la vérité » (4e Evang., III, 21), il s'agit non de la construire, mais de la pratiquer. La *Connaissance* doit, de son côté, conduire à la pratique, mais elle demeure connaissance réelle; si elle ne formule pas en théories abstraites, elle s'exprime en paraboles et images populaires, germe des théories futures. (Cfr. *Evolution de la foi catholique,* Chap. I et II). L'importance de la « gnôsis » ne fit que s'accroître : Cfr. 1er *Evangile* XI, 22; 4e *Evangile,* XVII, 3.

sante, mais dont les tiges souterraines, gonflées de réserves, nourrissent une partie de l'humanité. Juger d'une doctrine *par ses conséquences*, on trouve cet argument dans nombre de traités élémentaires, aux thèses : liberté, athéisme, etc.

« Fuyez, disait Rousseau (1), ceux qui, sous prétexte d'expliquer la nature, sèment dans les cœurs des hommes de désolantes doctrines, et dont le scepticisme apparent est cent fois plus affirmatif et plus dogmatique que le ton décidé de leurs adversaires. Sous le hautain prétexte qu'eux seuls sont éclairés, vrais, de bonne foi, ils nous soumettent impérieusement à leurs décisions tranchantes, et prétendent nous donner pour les vrais principes des choses les inintelligibles systèmes qu'ils ont bâti dans leur imagination. Du reste, renversant, détruisant, foulant aux pieds tout ce que les hommes respectent, ils ôtent aux affligés la dernière consolation de leur misère, aux puissants et aux riches le seul frein de leurs passions ; ils arrachent du fond des cœurs le remords du crime, l'espoir de la vertu, et se vantent encore d'être les bienfaiteurs du genre humain. Jamais, disent-ils, la vérité n'est nuisible aux hommes. Je le crois comme eux, et c'est, à mon avis, une grande preuve que ce qu'ils enseignent n'est pas la vérité. »

(1) *Emile*, Livre IV.

Et Renan : « Le moyen le plus énergique de relever l'importance d'une idée, c'est de la supprimer et de montrer ce que le monde devient sans elle. J'espère appliquer un jour en grand ce mode d'exposition philosophique dans un livre que j'intitulerai : *Hypothèses*, et où j'esquisserai sept ou huit systèmes du monde dans chacun desquels il manquera un élément capital. Par là, le rôle de cet élément sera mis dans un relief extraordinaire qui deviendra sensible même aux vues les plus basses (1). »

Ce n'était pour Renan qu'un « moyen de relever l'importance d'une idée », nullement une *théorie* de la vérité. — Sans prétendre traiter la question des *origines* du pragmatisme, je désirerais faire quelques observations relatives à ceux que l'on pourrait considérer comme ses précurseurs.

I. — Socrate, en maintenant le rôle de l'amour à côté de celui de la pensée (2), Platon, en faisant de l'idée du Bien le centre du monde intellectuel, Aristote, en donnant comme explication suprême l'attraction du Parfait sur tous les êtres,

(1) *Préface des Dialogues philosophiques* (Calman-Lévy, 1876), p. XII.

(2) Un des précurseurs du mouvement actuel contre l'intellectualisme exagéré a été Cl. Ch. Charaux; il aimait à se nommer philosophe *socratique*. On trouvera sa thèse : *La pensée et l'amour* dans *La Pensée* (Durand et Pedone; 2e édit., 1884. — Cfr. à la fin du volume *Appendice I* : Pragmatisme et esthétique .

énonçaient, établissaient le principe d'une théorie *téléologique*. Mais ai-je besoin d'ajouter que c'est en l'intelligence qu'ils ont eu pleine confiance pour débrouiller le chaos de l'inconscient ?

Toutefois, beaucoup de l'idéalisme platonicien se retrouve dans la mentalité des pragmatistes.

L'idéalisme dont je parle ici n'est pas issu de la tendance à considérer tout être comme étant, dans son fond, d'ordre psychique, mais de celle qui a porté jadis Platon à jeter le discrédit sur les données sensibles, les considérant comme de simples apparences, un non-être derrière lequel réside et se cache, inaccessible, l'être véritable.

M. W. James n'irait pas jusque-là. Néanmoins il insiste beaucoup sur ce point : que nous ne dépassons pas dans la sensation, la « surface » de la réalité (1).

N'est-il pas, en la circonstance, partiellement dupe de cette métaphore spatiale ? Si la sensation est une communion, une co-conscience avec la réalité, l'acte commun du sentant et du senti, en demeure-t-on à cette « surface » ?

Mais il est évident que si rien de profond, d'essentiel, n'est perçu dans la sensation (malgré son aspect subjectif et relatif), on arrive facilement à considérer le monde comme une construction de l'esprit, — analogue au rêve de Brah-

(1) W. James, *A pluralistic universe*. (Longmans, 1909), Lecture VI, p. 250.

ma, le pessimisme en moins. La théorie chère aux pragmatistes : que l'esprit *fait* la vérité (1), en découlerait directement. L'esprit pourrait donc, selon ses commodités personnelles, retoucher, modifier la construction. M. W. James n'admet pas, sur ce point, l'absolue liberté de l'esprit ; — c'est avouer que la réalité *fait* aussi notre pensée, qu'il y a sans cesse interaction, donc que la thèse pragmatiste (l'esprit fait la vérité) n'est qu'un paradoxe.

II. — Que les Scolastiques aient exagéré le rôle de l'intelligence, surtout du raisonnement syllogistique, je ne le nie point. Du moins, à la base de leur théorie de la connaissance, trouvons-nous le principe même de l' « humanisme » : « *Le connu est dans le connaissant, selon le mode, la nature, du connaissant* (2). » Cela vaut bien la formule équivoque de Protagoras. Les deux termes du rapport sont nettement maintenus. Certains d'entre les Scolastiques, les Nominalistes, appliquèrent en toute rigueur l'idée d'une valeur purement humaine à nos généralisations. Les pragmatistes italiens ont raison de dire que le pragmatisme moderne affirme des

(1) Voir ci-dessus, p. 34, note 1.

(2) Cfr. Kleutgen, *La philos. scolastique*, tome I, p. 41. — S. Thomas, *De Veritate*, Q. X, art. 4. C'est le principe même qui est intéressant, car les Scolastiques l'expliquaient par la baroque théorie des « espèces ». Cfr. Chareyre, *L'assimilation scolastique* dans les *Annales de Philos. chrét.*, nos de janvier, février, mars 1907.

théories ce que les nominalistes soutenaient des *termes généraux* (1). Mais, d'autre part, les pragmatistes (2) semblent admettre une sorte de réalisme, suivant lequel, étant donné l'unité et continuité de l'expérience, on ne peut dire que par abstraction : *un* phénomène. Tout phénomène bien observé est comme un rouage de cette grande machine qu'est l'expérience totale, et doit donc, nécessairement, reparaître quand les mêmes conditions se reproduiront. Voilà les pragmatistes dispensés d'expliquer les « *rapports* » comme dégagés du reste et formulés par une activité spéciale : l'activité intellectuelle. Mais je ne vois pas bien comment on peut compter sur le retour des *mêmes* conditions et du *même* phénomène si tout se fait et évolue sans cesse.

III. — Kant est-il un précurseur du pragmatisme? Pour nous, Français, oui, sans aucun doute ; quant aux pragmatistes anglo-américains, ils témoignent d'une telle terreur de l'*à priori*, qu'ils me semblent procéder plutôt des empiristes (3). M. Schiller cite toutefois (4) de Kant

(1) Revue *Leonardo*, Aprile 1905, p. 45.

(2) Pierce, *What pragmatism is; Monist*, avril 1905. — M. Lalande renvoie pour W. James au *Journal of philosophy, psychology and scientific methods*, septembre et octobre 1904, janvier 1905, que je n'ai pu lire.

(3) Revue *Leonardo*, aprile 1905, p. 45. — J'observerai toutefois que, dans le « *Christianisme raisonnable* », Locke cherche à limiter le nombre des vérités qu'il faut croire, mais ne réduit nullement les vérités spéculatives à des symboles purement pratiques.

(4) *St. in H.*, p. 127.

cette affirmation significative : « Tout intérêt est pratique, l'intérêt même de la raison spéculative n'est que conditionnel et seulement complet dans l'usage pratique. » Cette phrase termine le paragraphe (du 3e chapitre, livre II) consacré au « primat de la raison pure pratique ». Dans le même chapitre, Kant expose sa doctrine des postulats de la raison pratique (1), « hypothèses » dont, par elle-même, la raison spéculative ne pourrait même s'aventurer à affirmer la possibilité, mais qu'elle ne *choisit* pas, toutefois, arbitrairement : elles apparaissent comme « conditions pratiquement nécessaires » de l'accomplissement de la loi morale; la volonté les veut en même temps qu'elle veut le Bien; c'est elle qui donne donc un contenu pratique, la réalité par conséquent, à ces pensées qui, sans cela, demeureraient formes vides, que nulle intuition ne viendrait remplir. Il n'y a donc là aucune acquisition de connaissance théorique. Kant le répète sur tous les tons; néanmoins il sent qu'il doit faire une réserve : « S'il n'y a là aucune extension de la connaissance par rapport à des objets suprasensibles donnés, il y a

(1) L'immortalité; la liberté; l'existence de Dieu. — Kant est aussi bien près du pragmatisme (sous la forme que nous indiquons plus loin (p. 89, 92) : moralisme religieux), dans l'ouvrage : *La religion dans les limites de la raison;* je l'ai résumé p. 151 et suivantes dans l'*Evolution de la foi catholique*. C'est aussi très frappant dans une lettre à Lavater, du 28 avril 1775.

cependant extension de la raison théorique et de sa connaissance relativement au suprasensible en général, en tant que la raison est forcée d'admettre *qu'il y a de tels objets*, quoiqu'elle ne puisse les déterminer plus exactement (1). » Voilà bien la séduisante distinction pragmatiste : on connaît l'*existence*, on ne connaît pas la *nature*. Mais si l'on ne connaissait rien, rien du tout, de la nature, l'existence serait la plus vide des formes, la plus indigente des abstractions !

IV. — Il est surprenant de voir Schopenhauer compté parmi les précurseurs du pragmatisme (2). Sa métaphysique est volontariste sans doute, mais la fameuse volonté de vivre (3) n'a ni cesse ni arrêt qu'elle ne se soit objectivée en intelligence ; c'est l'intelligence qui opère la rédemption de la volonté, en l'amenant par l'art désintéressé et la morale du renoncement, à se nier et détruire elle-même. Or l'intelligence n'est pas seulement un instrument de rédemption ; elle possède une réelle valeur par elle-même, lors-

(1) *Critique de la raison pratique.* Traduction Picavet (Alcan, 1906), p. 245-246. Lire aussi, p. 265, le chapitre : *Du rapport sagement proportionné des facultés de connaître de l'homme à sa destination pratique.*

(2) Article supracité du *Leonardo.*

(3) Dans les *Suppléments* ajoutés de longues années après la publication du *Monde comme volonté et comme représentation,* Schopenhauer a fini par avouer que la volonté est moins la vraie chose en soi que le plus immédiat de ses phénomènes (*Le Monde,* etc., trad. Burdeau; Alcan, tome III, chap. XVIII, p. 10).

qu'elle a secoué la tyrannie de ladite volonté : « Lorsque, s'élevant par la force de l'intelligence, on renonce à considérer les choses de la façon vulgaire..., lorsqu'on tourne toute la puissance de l'esprit vers l'intuition, lorsqu'on s'y engloutit tout entier et que l'on remplit toute sa conscience de la contemplation paisible d'un objet actuellement présent, paysage, arbre, rocher, édifice, ou tout autre ; du moment qu'on se perd dans cet objet, comme disent avec profondeur les Allemands, c'est-à-dire du moment qu'on oublie son individu, sa volonté, et qu'on ne subsiste que comme sujet pur, comme clair miroir de l'objet, de telle façon que tout se passe comme si l'objet existait seul, sans personne qui le perçoive, qu'il soit impossible de distinguer le sujet de l'intuition elle-même et que celle-ci comme celui-là se confondent en un seul être, en une seule conscience entièrement occupée et remplie par une vision unique et intuitive ; lorsqu'enfin l'objet s'affranchit de toute relation avec ce qui n'est pas lui et le sujet de toute relation avec la volonté, alors ce qui est ainsi connu, ce n'est plus la chose particulière en tant que particulière, c'est l'Idée, la forme éternelle, l'objectivité immédiate de la volonté ; à ce degré, par suite, celui qui est ravi dans cette contemplation n'est plus un individu, c'est le sujet connais-

sant pur, affranchi de la volonté, de la douleur et du temps (1). »

Voilà bien, certes, la vérité « dépersonnalisée » et « éthéréalisée » (2) tout comme chez Platon.

V. — Le positivisme lui-même est loin de subordonner complètement la théorie à la pratique, la science à l'action :

« *Science, d'où prévoyance,* dit A. Comte ; *prévoyance, d'où action ;* telle est la formule très simple qui exprime d'une manière exacte la relation générale de la *science* et de l'*art*, en prenant ces deux expressions dans leur acception totale.

Mais malgré l'importance capitale de cette relation qui ne doit jamais être méconnue, ce serait se former des sciences une idée bien imparfaite que de les concevoir seulement comme les bases des arts (3), et c'est à quoi malheureusement on n'est que trop enclin de nos jours. Quels que soient les immenses services rendus à l'*industrie* par les théories scientifiques, quoique suivant l'énergique expression de Bacon, la puissance soit nécessairement proportionnée à la connaissance, nous ne devons pas oublier que les sciences ont, avant tout, une destination plus di-

(1) *Le Monde,* etc., tome I, § 34.
(2) Schiller *St. in H. Essay* XII, p. 111-112.
(3) Il ne s'agit pas, ici, bien entendu, des beaux-arts, mais des arts pratiques : art de l'ingénieur, etc.

recte et plus élevée, celle de satisfaire au besoin fondamental qu'éprouve notre intelligence de connaître les lois des phénomènes. »

« ...Il est évident qu'après avoir conçu, d'une manière générale, l'étude de la nature comme servant de base rationnelle à l'action sur la nature, l'esprit humain doit procéder aux recherches théoriques, en faisant complètement abstraction de toute considération pratique ; car nos moyens pour découvrir la vérité sont tellement faibles que, si nous ne les concentrions pas exclusivement vers ce but, et si, en cherchant la vérité, nous nous imposions en même temps la condition étrangère d'y trouver une utilité pratique immédiate, il nous serait presque toujours impossible d'y parvenir (1). »

VI. — C'est bien plutôt du côté des philosophes empiristes et utilitaristes qu'il faut chercher les précurseurs du pragmatisme. Cette étude spéciale a été très finement faite par M. René Berthelot (2). Je me contente d'en faire ressortir ce qui me paraît l'idée principale :

Le plaisir (fin de l'*utile*) est, pour Hobbes, un mouvement favorable aux fonctions de la vie — et cela demeure vrai lorsque, avec Helvétius et Bentham, on joint la considération de l'intérêt

(1) *Cours de philosophie positive*, 2e leçon.

(2) Articles sur le *Pragmatisme de Nietzsche*, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1908, mai et septembre 1909. — Je cite un passage important. *Appendice V*.

général à celle de l'intérêt particulier. Que les savants, lamarckistes ou darwinistes, viennent à expliquer la transformation et fixation des instincts, des tendances, par leur utilité pour l'individu et l'espèce, on comprend comme il sera tentant d'en conclure que les tendances et croyances intellectuelles et morales valent par cette utilité biologique : « Il est temps enfin, disait Nietzsche, de remplacer la question de Kant : « Comment les jugements synthétiques *à priori* sont-ils possibles ? » par une autre question : « Pourquoi la croyance en de pareils jugements est-elle *nécessaire?* » C'est-à-dire qu'il est enfin temps de comprendre que, pour la conservation des êtres de notre espèce, ces jugements doivent être tenus pour *vrais*, ce qui ne les empêcherait d'ailleurs pas d'être des jugements *faux*. Ou pour parler plus clairement, pour dire les choses grossièrement et radicalement : les jugements synthétiques *à priori* ne devraient pas du tout être « possibles ». Nous n'avons aucun droit sur eux ; dans notre bouche ce ne sont que des jugements faux. Cependant il était nécessaire qu'ils fussent tenus pour vrais, telle une croyance de premier plan, comme un aspect qui fait partie de l'optique même de la vie (1). »

(1) *Par delà le bien et le mal;* trad. H. Albert, p. 27.

Et ailleurs :

« ... La vie tout entière serait possible sans qu'elle se vît en quelque sorte dans une glace : comme maintenant encore la plus grande partie de la vie s'écoule chez nous sans qu'il y ait une pareille réflexion... Je puis faire cette supposition (1) que la conscience s'est seulement développée sous la pression du besoin de communication, que tout d'abord elle ne fut nécessaire et utile que dans les rapports d'homme à homme... et qu'elle ne s'est développée qu'en raison de son degré d'utilité... La conscience ne fait pas proprement partie de l'existence individuelle de l'homme, mais plutôt de ce qui appartient chez lui à la nature de la communauté et du troupeau. Nous ne possédons absolument pas d'organe pour la *connaissance*, pour la « vérité » : nous « savons » (ou plutôt nous croyons savoir) juste autant qu'il est utile que nous sachions dans l'intérêt du troupeau humain, de l'espèce ; et même ce qui est appelé « utilité » n'est en fin de compte qu'une croyance, un jeu de l'imagination et peut-être la bêtise néfaste qui un jour nous fera périr (1). »

Ces paradoxes du poète-penseur constituent un bel exemple de pragmatisme absolu. Non pas toutefois tellement absolu qu'il ne suppose

(1) *Le gai savoir*, Aphorisme 354. — Cfr. *Appendice VI. Le pragmatisme social de M. Durkheim.*

la pleine confiance dans cette intelligence qui construit, explique, cherche à justifier le système. Il suppose aussi l'hypothèse de l' « épiphénoménisme » de la conscience — celle encore (Nietzsche l'avoue) du caractère purement utilitaire de la connaissance, non seulement à ses débuts, mais durant tout le cours de son évolution.

VII. — Faut-il appeler *pragmatistes* les philosophes qui ont tant parlé de l' « action » dans des sens d'ailleurs différents : MM. Blondel et Bergson (1)?

Oui, si l'on s'en tenait à l'étymologie seule (2),

(1) Sens de l' « action » pour M. Blondel. Cfr. p

(2) « Chose curieuse (écrit M. Lalande), le subtil et profond auteur de l'*Action*, M. Maurice Blondel, a été amené à se servir de ce mot sans connaître l'emploi qu'en faisaient les Américains. Dans une séance de la Société de philosophie (29 mai 1902), je m'étais servi, pour caractériser la doctrine, du terme *alogisme;* il protesta contre ce mot, qu'il trouvait tout à fait impropre, et proposa le terme *pragmatisme* (cfr. *Bulletin de la Société franç de philos.* Vol. I, n° de juillet 1902, p. 191-192). Récemment, quand le mot devint populaire, je lui demandai s'il l'avait emprunté ou créé et voici ce qu'il me répondit : « Je me suis proposé à moi-même le nom de *pragmatisme* en 1888 et j'ai eu la conscience nette de le forger, n'ayant jamais rencontré ce mot qui, depuis quelques mois, a été employé en Angleterre, en Amérique, en Allemagne... Et si j'ai choisi le nom de *pragmatisme,* c'est afin de spécifier le caractère précis de mon étude ». *Pragmatisme et pragmaticisme,* Rev. *philosophique* de février 1906, note, p. 12). Du même auteur (M. Lalande), je tiens à indiquer l'article *Pragmatisme, Humanisme et Vérité,* même Revue, n° de janvier 1908. — Dans le numéro de juillet 1908, du *Bulletin de la Soc. franç. de philosophie,* on trouvera, à la page 293, une lettre où M. Blondel explique d'une manière très précise quand et comment il s'est servi du terme *pragmatisme* et la grande différence qui existe entre la « philosophie de l'action » et

mais ce serait introduire une nouvelle équivoque dans le langage philosophique.

N'est point pragmatiste (dans le sens anglo-américain) celui qui revendique une valeur *de connaissance* pour la pensée. Or c'est bien ce que fait M. Blondel : « La théorie et la pratique ni ne font double emploi, ni ne sont extérieures l'une à l'autre... C'est parce que l'action et l'idée de l'action ne sont pas équivalentes, que rien ne dispense le pratiquant de penser, ni le penseur de pratiquer. » « ... La connaissance constitue un progrès effectif : elle réalise en effet une forme d'existence qui ne serait pas sans elle, mais une forme d'existence qui devient une partie intégrante parce qu'elle est une expression normale, une condition essentielle du développement de l'être et de la vérité des êtres en nous. Pour l'homme, la vie n'est pas la vie, sans la pensée, pas plus que la pensée n'est la pensée, sans la vie. Il faut se servir de ce qu'on est et de ce qu'on a, pour connaître, et se servir de ce qu'on connaît pour être et pour avoir davantage (1). »

Personne n'a mieux analysé que M. Bergson

le pragmatisme proprement dit, lequel, remarque-t-il justement, cherche le critérium dans le succès, sans pouvoir, du succès, donner un critérium et une définition qui n'enferme pas une pétition de principe et de vérité.

(1) *Le point de départ de la recherche philosophique. Annales de philos. chrét.*, juin 1906, p. 241. — Cfr. *L'Action*, 5e partie, chap. III.

le rapport de l'action (1) et de la pensée, mieux montré à quel point l'intelligence a été subordonnée aux exigences de l'action dans sa formation, à quel point, par suite, elle est exposée à des préjugés lorsqu'elle considère comme réalités de simples procédés pratiques (temps en fonction de l'espace, déterminisme, etc.) : « Les plus grosses difficultés philosophiques, dit-il, naissent de ce que ces formes de l'action humaine s'aventurent hors de leur domaine propre. Nous sommes faits pour agir autant et plus que pour penser ; — ou plutôt quand nous suivons le mouvement de notre nature, c'est pour agir que nous pensons. Il ne faut donc pas s'étonner que les habitudes de l'action déteignent sur celles de la représentation, et que notre esprit aperçoive toujours les choses dans l'ordre même où nous avons coutume de nous les figurer quand nous nous proposons d'agir sur elles (2). »

Oui, mais l'esclavage n'est pas définitif :

« Il faut s'habituer à penser l'Etre directement, sans faire un détour... Il faut tâcher ici de voir pour voir, et non plus de voir pour agir (3). »

Perception pure (4), intuition de l'absolu (5),

(1) Sens habituel du mot.
(2) *L'Evolution créatrice*, p. 321.
(3) *L'Evolution créatrice*, p. 323.
(4) *Matière et Mémoire*, chap. I, II et *Résumé*.
(5) *L'Evolution créatrice*, p. 217, 323, etc.

toutes choses qui établissent d'essentielles séparations entre la doctrine de M. Bergson et le pragmatisme anglo-américain.

C'est plutôt lorsqu'il s'agit de théories spécialement morales (1) ou religieuses que le sous-titre du livre de W. James peut facilement être justifié.

CHAPITRE V

PRAGMATISME RELIGIEUX

§ I. — *Diverses formes du pragmatisme religieux.*

La tendance pragmatique me semble s'être manifestée, en nos pays, sous des formes plus ou moins apparentées à l'un de ces trois modes d'expression de l'expérience religieuse : moralisme, fidéisme, symbolisme (2).

I. — Le *moralisme* pur (3) consisterait à n'accorder de valeur aux dogmes et cérémonies religieuses, qu'en tant qu'ils nous inculquent des

(1) Cfr. à la fin de cette étude, l'*Appendice II* : Pragmatisme et morale.

(2) Dans la réalité, ces formes s'impliquent et passent insensiblement de l'une à l'autre.

(3) Il ne s'agit pas ici d'une moralité purement *éthique*, mais d'une moralité émue, comme disait Mathiew Arnold, pénétrée, vivifiée, par un sentiment d'au-delà. Ce *sentiment*, d'ailleurs, est déjà un germe de *connaissance*.

leçons morales, nous excitent et nous aident à les pratiquer. Ils n'augmentent en rien nos connaissances; ils nous rendent meilleurs (1).

Lorsque l'apôtre saint Jacques (2) affirme que la vraie dévotion, pure et sans tâche, consiste à savoir tenir sa langue, à visiter les malheureux, à éviter les souillures du monde, il est pratique, pragmatique si l'on veut, mais non pragmatiste, car il lui répugnerait (3) d'admettre que celui qui apprécie ce culte, notre Dieu et Père, n'est lui-même guère plus qu'une sorte de mythe moral.

Mais prenons l'ouvrage de Ch. Secrétan : *La Civilisation et la Croyance* (4); il se rapproche certainement du type « moralisme » :

« Toutes les vieilles preuves (de l'existence de Dieu) sont bonnes, pourvu qu'on les entende sans pédanterie et qu'on ne leur attribue pas une valeur constringente; mais la vraie preuve, celle qui circule dans toutes les autres et qui fait leur force, c'est l'impulsion, c'est le désir. Nous tendons à la perfection par toutes les aspirations de notre poitrine, nos yeux la cherchent dans l'azur, notre cœur l'appelle dans le silence; nous

(1) Cfr. à la fin de cette étude, l'*Appendice III* consacré à J.-J. Rousseau.

(2) *Epître*, I, 26-27.

(3) Se rappeler aussi le « quod notum est Dei » de St Paul, *Rom.* I, 19.

(4) Paris, Alcan, 1887. — Cfr. aussi : *Le mysticisme moral* de Tolstoï (*Le Divin*, chap. IV).

ne l'affirmons pas comme une froide conclusion de la pensée, nous l'affirmons pour nous y rattacher, pour nous en pénétrer et pour en vivre. Notre expérience intérieure confirme ainsi la leçon de l'histoire qui nous montre les civilisations mourant sans Dieu ; elle illumine, elle remplit la haute abstraction d'Aristote : la matière revêt une forme, l'animal que nous sommes devient esprit en cédant à l'attrait de la perfection (1). »

« La perfection, c'est la volonté éternelle, immuable, que le bien soit... Le nom même de Dieu signifie exactement pour nous : Je veux que le bien soit (2).

« Finalement, nous ne savons rien de rien, nous ne comprenons rien à rien, nous devons croire et nous croyons, au mépris de toutes les apparences contraires, que le bien est voulu d'une volonté absolue ; parce que nous devons le vouloir invariablement nous-mêmes et que nous ne pouvons le vouloir ainsi, que si nous y voyons la vérité (3). »

Quoi de plus « pragmatique » que cette première règle de méthode religieuse :

Dès le début, on fait fausse route et l'on se

(1) *Civil. et croy.*, 2e partie, chap. III, p. 249.
(2) *Ibid.* Chap. III, p. 257.
(3) *Ibid.* Chap. III, p. 257. — Cfr. aussi *Lettres* à Renouvier publiées dans la *Rev. de Mét. et de Mor.*, janvier, mai, juillet 1909; par ex. *Lettres XXVI et XXVIII.*

donne toutes les chances d'insuccès, lorsqu'on sépare le problème de la vérité, du problème de la conduite et qu'on se croit libre d'accepter une conception comme exprimant l'ordre du monde, avant d'avoir examiné les conséquences probables de son adoption sur la pratique de la vie... Le choix entre deux hypothèses invérifiables dépend, au fond, de ce que l'on *veut* (1). »

Tout le volume n'est qu'application de cette règle. Notons toutefois cette supériorité sur le pragmatisme anglo-américain : si Secrétan maintenait l'union intime de *vérité* et *conduite*, il les distinguait toutefois et n'aurait jamais fait « vérité » synonyme de simple utilité morale.

Mais voilà l'expression pure du moralisme : « Vous ne voyez dans la religion qu'un ensemble de dogmes plus ou moins inacceptables pour la raison d'un philosophe. J'y vois quelque chose de bien plus important que cela : une règle idéale pour la conduite de la vie. Ceux qui ont accepté cette règle forment un groupe social, une assemblée — c'est le sens du mot Eglise — et se sentent reliés les uns aux autres dans une aspiration commune (2). » « ...Prenons la prière comme une méditation, ou, ce qui revient au

(1) *Ibid.*, 3e partie, chap. I, p. 343; chap. IV, p. 434.
(2) Louis Ménard, *Rêveries d'un païen mystique* (1876) : Edition Duret, Paris 1909, p. 136.

même, comme le dialogue de l'homme avec la loi intérieure qu'il appelle son Dieu (1). »

Dès 1849, Renan disait :

« La religion n'est pas le vrai ; elle est l'instrument de la vie idéale de l'Humanité (2). » « ...La légende n'est pas vraie comme fait, mais elle est toujours vraie comme idée (3). » « ...La religion est fausse au point de vue de l'objet..., mais elle est éternellement vraie au point de vue du sujet, c'est-à-dire du besoin que nous en avons et du sentiment religieux auquel elle correspond. Or, ce point de vue est le plus important aux yeux du philosophe qui sait que le dogme n'est dans les religions qu'une partie très secondaire, une sorte d'algèbre insignifiante qu'on accepte en vue de l'esprit et de la vie morale, qui en sont la partie essentielle (4). »

(1) *Ibidem*, p. 111. — Il se réalise parfois de singulières combinaisons d'intellectualisme et de pragmatisme. Saint Simon, par exemple, dans son *Nouveau Christianisme* déclare que « Dieu a nécessairement tout rapporté à un seul principe; il a nécessairement tout déduit du même principe; sans quoi sa volonté à l'égard des hommes n'aurait point été systématique. Ce serait un blasphème de prétendre que le Tout-Puissant ait fondé la religion sur plusieurs principes » (p. 11). Ce principe, c'est que les hommes doivent se conduire en frères à l'égard les uns des autres. « Le culte et le dogme ne seront envisagés que comme des accessoires ayant pour objet principal de fixer sur la morale l'attention des fidèles de toutes les classes » (p. 20). « La religion doit diriger la société vers le grand but de l'amélioration le plus rapide possible du sort de la classe la plus pauvre ».

(2) Renan, *Patrice* (1849). Paris, Calmann-Lévy, 1908, p. 42.

(3) *Ibid.*, p. 78.

(4) *Ibid.*, p. 54.

Quelques années auparavant (1843), les deux points de vue avaient été très nettement indiqués par Alfred de Vigny :

« Lorsque des hommes comme Descartes et Spinoza ont enfoncé leur tête dans leurs mains, ils devaient chercher en toute sincérité : 1° Comment la création leur apparaissait ; 2° Quelles étaient les causes et le but de la création, selon le calcul le plus probable et le plus vraisemblable.

« C'était une croyance qu'ils cherchaient. Lorsque des hommes comme saint Augustin, Bossuet et Fénelon pensent aux choses religieuses, je les trouve beaucoup plus humains et plus superficiels ; ils considèrent l'univers comme construit pour certaine petite peuplade, et Dieu lui-même descendra sur une petite planète privilégiée pour lui donner une législation particulière.

« C'était une religion qu'ils cherchaient. La question, lorsqu'on s'enfonce dans ces choses, serait de savoir si l'on doit se placer au point de vue général de l'immensité où nage l'univers, et s'efforcer d'en tirer une sorte de perspective prise d'une planète comme Saturne ou Jupiter, ou bien si l'on doit se placer au milieu de l'espèce humaine qui peuple la petite terre, et, de là, considérer la religion selon l'utilité qu'elle peut avoir comme point d'appui de la morale.

« Le premier point de vue est visiblement le plus grand, le plus *divin,* en ce qu'il n'est inspiré que par un amour sacré de la vérité qui élève l'âme vers le Créateur et le centre de la création.

« Le second point de vue est le meilleur comme amélioration de la société humaine, on ne peut le contester, et, de ce point de vue, le christianisme est jusqu'ici le système dont la vérité serait plus désirable que celle de tous les autres systèmes. Mais on sent combien la recherche de cet intérêt (1) est rétréci et misérable auprès de la recherche de la vérité (2). »

L'époque actuelle est caractérisée par le souci qu'éprouve l'Humanité adulte et consciente de ne plus disjoindre les deux points de vue. Le pragmatisme *proprement dit* l'engage à continuer à se contenter du second. C'est pourquoi nous protestons ; l'homme, en religion comme en toute autre détermination de son activité, ne veut plus accepter ces expédients au moyen desquels on l'asservit sous prétexte de le servir : vérités « pour le peuple », vérités « par ordre » — vérités « d'état-major », comme me le disait un jour un spirituel prélat.

(1) « On parle de la Foi. Qu'est-ce, après tout, que cette chose si rare ? — Une espérance fervente. — Je l'ai sondée et n'ai trouvé que cela. Jamais la certitude. » (A. de Vigny, *Journal d'un poète,* Edit. Ratisbonne. — Paris, Fasquelle, 1904, p. 194).

(2) *Ibidem,* p. 187, 188.

B. — Originairement, le *fidéisme* consiste à n'admettre (du moins en certaines matières) d'autre source de connaissance et de certitude que la révélation divine. Mais on lui donne un sens beaucoup plus large en attribuant le nom de *foi*, non pas seulement à l'adhésion à une révélation divine, mais à la *foi naturelle*, c'est-à-dire à la croyance fondée sur des éléments autres que l'intelligence discursive : les uns les appelleront : le *cœur*, le *sentiment* (ne pas confondre (1) avec les *émotions*), d'autres la *vie*, d'autres l'*action*... Assimiler cette croyance non encore réfléchie à un *instinct*, comme l'a prétendu Jacobi (2), instinct qui construirait selon les tempéraments, les diverses images, mythes, dogmes, de même qu'il organiserait les mouvements physiques s'il s'agissait d'une adaptation au monde matériel, serait peut-être préférable.

Toutefois, le fidéiste peut accorder aux mythes ou aux dogmes une certaine valeur *de connaissance*, ce en quoi il n'est plus pragmatiste pur.

Ou bien encore, il peut, comme Pascal (3), ne se méfier de la raison que *dans l'ordre du « salut »* (4), relativement à ce qui a trait à la fin

(1) Comme l'ont fait les théologiens de Pie X dans l'Encyclique *Pascendi Dominici gregis*.

(2) J'ai étudié les diverses formes du fidéisme dans l'*Evolution de la foi catholique* : Système de Jacobi, p. 155.

(3) *L'Evol. de la foi cathol.* : Pascal, p. 132 et suiv.

(4) *Pensées*, art. X, n° 2.

surnaturelle de l'homme, à l'amour *surnaturel* de Dieu. C'est alors seulement que Pascal est pleinement pragmatique : « Le Dieu des chrétiens est un Dieu d'amour et de consolation ; c'est un Dieu qui remplit l'âme et le cœur qu'il possède ; c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère et sa miséricorde infinie ; qui s'unit au fond de leur âme, qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour, qui les rend incapables d'autre fin que de lui-même... Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison... Quand la parole de Dieu qui est véritable est fausse littéralement, elle est vraie spirituellement. Tout ce qui ne va pas à la charité est figure. L'unique objet de l'Ecriture est la Charité (1). »

« Dieu seul peut les (vérités divines) mettre dans l'âme et par la manière qu'il lui plaît. Je sais qu'il a voulu qu'elles entrent du cœur dans l'esprit et non pas de l'esprit dans le cœur, pour humilier cette superbe puissance du raisonne-

(1) *Pensées* (Edit. Havet). Art. XXII, 1 ; XXIV, 5 ; XVI, 12, 13, et art. XXIV, 26 : « Il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison : ensuite qu'elle est vénérable, en donner respect; la rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle soit vraie ». Un pragmatiste pur trouverait que le « souhait » suffit. Pascal exige encore une preuve *objective* (« par l'Ecriture », art. XXII, 1). Il est vrai que (dans les textes) « chacun trouve ce qu'il a dans le fond de son cœur » (art. XVI, 9) et que ceux-là seuls « voient véritablement les miracles à qui les miracles profitent ». (Lettre 9 à Mlle de Roannez).

ment qui prétend devoir être juge des choses que la volonté choisit, et pour guérir cette volonté infirme qui s'est toute corrompue par ses sales attachements. Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines, on dit qu'il faut les connaître avant de les aimer, ce qui est passé en proverbe (Ignoti nulla cupido), les saints, au contraire, disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité (1). »

— Ressemble beaucoup au pragmatisme le « *fidéisme* », non plus dans le sens où l'Eglise catholique semble avoir adopté ce terme (2), mais dans le sens où l'emploient souvent les Protestants, et à leur tête, M. E. Ménégoz, et qu'il formule ainsi : « Le salut par la foi, indépendamment des croyances. »

(1) *De l'esprit géométrique*. Edit. Havet, p. 549. Se rappeler que, pour Descartes, le jugement est un acte de la *volonté*.

(2) Dans l'article que M. Ménégoz a consacré à notre essai sur le *pragmatisme* (*Publications diverses sur le fidéisme;* Paris, Fischbacher, 1909, 2e vol., n° 84, p. 498), il explique qu'en usant de ce mot dès 1879, il ignorait que les catholiques l'eussent parfois employé et croyait le forger. — Chez les catholiques, le mot *fidéisme* désigne la doctrine d'après laquelle, sans s'appuyer sur de préalables certitudes *intellectuelles*, la foi possède sa certitude propre, se suffisant à elle-même, se justifiant par elle-même. (Cfr. notre *Evolution de la foi catholique*, chap. VIII et X). Cette doctrine fut condamnée chez Bautain, Bonnetty ; on fit souscrire à ce dernier, en 1855, comme rétractation de sa théorie, la proposition suivante : « Rationis usus fidem præcedit » (Denziger, *Euchiridion*, n° 1507).

M. Ménégoz ne dit pas : foi *sans* croyances ; en bien des circonstances, il s'est expliqué sur ce point : « J'ai toujours enseigné que la foi qui sauve est le don du cœur à Dieu : une détermination du *moi* dans son unité. Or, le *moi* dans son unité comprend la pensée, le sentiment et la volonté. Il y a donc dans la détermination qui constitue la foi un triple facteur : un élément de pensée, de sentiment et de volonté (1). » L'élément de pensée, ce sont les « croyances ». Ce n'est point la connaissance, en tant que connaissance, qui nous « *sauve* », mais le « mouvement » de l'être intime vers Dieu ; c'est donc là une forme mystique de l'affirmation du « primat » de l'activité sur l'intellectualité ; toutefois, M. Ménégoz ne conteste point pour cela la valeur de la connaissance. Il ne saurait être approuvé par ceux qui font consister la « révélation » en une sorte de stock d'affirmations toutes faites, fournies par Dieu lui-même et que nous devons accepter telles quelles. M. Ménégoz adhère à la doctrine d'Auguste Sabatier qui voit dans ces vérités, des *symboles* que chaque conscience interprète de son mieux. De là le nom de « *symbolo-fidéisme* » qu'il accepte pour sa doc-

(1) E. Ménégoz, *Publications diverses sur le fidéisme,* Tome I, p. 291. Cfr. p. 244, 255, 261, et tome II, p. 90, 130, 135, 330, 356, 533, etc. — Un bon résumé des idées de M. Ménégoz, par Haldimann, a paru chez Fischbacher, 1907, sous ce titre : *Le Fidéisme.*

trine, et qui aurait, du moins, l'avantage de la bien distinguer du *fidéisme* au sens catholique.

Il n'est pas facile de préciser ce que les symbolo-fidéistes admettent de *connaissance* proprement dite dans les dogmes et croyances (1). A mesure qu'ils en diminueraient la dose pour n'y voir que des images orientant notre activité sans nous rien apprendre sur le fond des choses, ils se rapprocheraient du pur pragmatisme religieux. Ils insistent beaucoup sur cet incontestable principe que nous ne saisissons pas la vérité d'une manière adéquate. Mais une connaissance incomplète, inadéquate, n'est pas, pour cela, *nulle*. Par exemple, quand M. Ménégoz croit devoir affirmer la « personnalité » de Dieu, parce que « nous ne *savons* de l'esprit qu'une seule chose, c'est qu'il est personnel (2) », il dépasse évidemment *symbolisme* pur et pur *pragmatisme*.

(1) La difficulté vient des emplois divers, selon les auteurs, des termes *objectif* et *subjectif*. Aug. Sabatier (chap. IV du Livre III d'*Esquisse d'une philosophie de la religion*) distinguait la *science* objective et la *foi* subjective. Mais ni la science n'est toute objective, ni la foi toute subjective; Voilà pourquoi il peut y avoir un aspect objectif, de connaissance proprement dite, dans la religion, pourquoi, par exemple, après avoir essayé de réduire ce que nous affirmons de Dieu à une notion pratique, « téléologique », Sabatier était forcé d'ajouter : « Il est bien vrai que déterminer cette cause finale du monde, c'est en déterminer aussi la cause première » (p. 389). Philosophie ! dira-t-on. Mais pour tous ceux qui sont doués du tempérament intellectuel, c'est un besoin religieux, un devoir religieux, de penser leur croyance, autant que, pour les autres, de la sentir et imaginer.

(2) *Public. div. sur le. fidéisme.* Deuxième volume, n° 77. P. 463 et 573.

Une sorte de pragmatisme avant la lettre nous est fourni par la doctrine de Ritschl qui a eu grande influence sur les théologiens allemands et qui est antérieure (1) à celle de Pierce. Ritschl a lutté, lui aussi, contre l'absolu hégélien ; lui aussi a insisté sur ce point, que là où il n'y a point d'*intérêt,* il n'y a pas non plus d'effort pour connaître. A côté de tout *jugement d'existence,* il y a donc toujours un *jugement de valeur* répondant audit intérêt. « Dans la religion, le sujet ne porte pas un jugement qui constate soit l'existence d'un être, soit l'existence d'un rapport entre deux êtres (par exemple : Dieu

(1) Le grand ouvrage de Ritschl : *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versohnung* est de 1874. — Dans *St. in H.,* Schiller fait deux fois allusion à Ritschl ainsi qu'à la *Grammar of assent* de Newman. Mais Newman resta toujours convaincu des droits de l'intelligence, comme on peut s'en rendre compte par le passage typique cité par W. James (*Lect. XVIII,* p. 368 de la traduction Abauzit des *Variétés de l'exp. relig.*) où Newman admet une « *Science* de Dieu », la théologie, comme il est une science des astres : l'astronomie, de l'écorce terrestre : la géologie. — Dès 1843, Newman soutint les principes fondamentaux de l'apologétique « moderniste » : rôle de l'expérience religieuse, rôle des impressions subconscientes, caractère symbolique de nos connaissances (sensations, représentations mathématiques, lois physiques, aussi bien que dogmes religieux). Toutes ces connaissances ne sont que des représentations « économiques », des « symboles ». Par « économie », Newman entend une certaine manière de présenter la vérité, de la proportionner à la faiblesse de celui qui connaît. Mais il n'en est pas moins vrai que, pour lui, ces affirmations « représentent la vérité dans la mesure que comportent nos esprits ». Connaissance très inadéquate, très imparfaite, mais connaissance. Cfr. *Newman,* par Bremond (Bloud), le *Discours d'Oxford,* p. 56 et 73 C'est le neuvième de ceux traduits et édités par l'abbé Deferrière. (Paris, Sagnier et Bray, 1850).

est ; Dieu est esprit ; Dieu est l'auteur du monde) ; mais il porte un jugement de valeur qui exprime une connaissance dont le moi est affecté, qui a pour lui une valeur déterminant des variations de sa sensibilité. Ainsi, si je dis : Dieu est bon, Dieu est le juge des pécheurs, je formule un jugement de valeur ou jugement religieux, parce que je n'affirme pas, d'une manière désintéressée, l'existence soit d'un être, soit d'un rapport de causalité entre deux êtres, mais une vérité qui a une valeur directe pour mon moi, parce qu'elle est de nature à affecter ma sensibilité par de la joie ou par de la douleur (1). » Nous ne pouvons connaître l'essence de Dieu que par la valeur qu'elle a pour nous ; elle nous est manifeste par sa révélation en Jésus-Christ. On y croit ou l'on n'y croit pas ; en tous cas, on n'y peut croire si elle reste indifférente, sans rapport avec notre expérience et nos besoins.

— Doctrine séduisante, vraie, d'ailleurs, si on la regarde comme une observation résumée de ce qui se passe dans la plupart des cas, et non comme une rigoureuse théorie. Le jugement d'existence ne saurait être l'affirmation d'une existence abstraite ; il faut que, d'une manière ou d'une autre, il représente tel ou tel mode

(1) *La théologie d'Albert Ritschl*, par Maurice Goguel (Fischbacher, 1905), p. 11.

d'existence (1). Et la « valeur » ne peut s'exprimer qu'en termes qui prêtent de suite à discussion. Par exemple, quant Ritschl dit que « le nom complet de Dieu qui répond à la révélation chrétienne est : le Dieu Père de Notre Seigneur Jésus-Christ », qu'il nous est ainsi connu comme « Dieu amour », surgit la question : ces termes ont-ils quelque valeur de connaissance « analogique », ou ne sont-ils que les étiquettes de convention par lesquelles nous désignons et séparons du reste un mystère dont, au fond, nous ne savons absolument rien ?

C. — Comme le terme : *fidéisme*, le terme : *symbolisme* peut être pris en des sens divers (2).

Le symbole peut être une image, une parabole, une légende, où s'incorpore, d'où l'on tire

(1) Ne serait-ce que représenter l'être comme actif, donc doué de tel ou tel genre d'activité.

(2) Peut-être ce schéma éclaircirait-il la question :

SYMBOLISME.

1er sens :	A. Par la représentation symbolique, illusoire quant à ce qu'elle est censée représenter, l'intelligence ne sait ni n'apprend rien ; mais la représentation aide à sentir, vouloir, agir. Cfr. p. 104, note 3.	
	B. Par la représentation symbolique, on sait, on apprend (ou exprime) quelque chose.	
2e et 3e sens :	B'. par association	*a*) de similitude cfr. p. 103, 104. *b*) de simple analogie cfr. p. 104, note 2.
4e sens :	B'' par idées abstraites, mais inadéquates. Cfr. p. 105, 107.	

une vérité pratique. C'est ainsi que Louis Ménard (Cfr. ci-dessus, p. 92), disait « que l'on voulait donner au dogme républicain de la fraternité une forme vivante et plastique, on ne pourrait trouver une image plus belle que celle du Juste mourant pour le salut des hommes (1) ».

En ce cas, la similitude — ou l'analogie (2) — est avouée. Elle peut, au contraire, passer au second plan (3), ou être méconnue. C'est ce qui arrive lorsqu'on envisage l'expression d'un sentiment moins en tant qu'aidant à comprendre, qu'en tant qu'aidant à agir.

Je pense qu'il faut interpréter en ce dernier sens le symbolisme des modernistes italiens (4) : « Le symbole, disent-ils, n'implique plus aujourd'hui l'idée d'une création factice, peut-être même frauduleuse, à laquelle seraient liées certaines croyances ignorantes et inconscientes. Il est une réalité, une réalité *sui generis*, à laquelle

(1) Maurice Barrès, *Voyage de Sparte* (Paris, Juven), p. 25, chap. I (Sert de préface aux *Rêveries d'un païen mystique* de Louis Ménard, Edit. Duret.

(2) Exemple : la balance symbole de la Justice.

(3) Dans cette affirmation, par exemple, de Barrès : « Ils (les dieux) sont tous vrais, puisqu'on doit voir en eux les affirmations successives d'un besoin éternel. » (*Voyage à Sparte*, p. 26). — Il y a, en ce cas, pure illusion *intellectuelle* : on sent, on veut, mais on ne sait, on n'apprend rien.

(4) *Le Programme des modernistes*. Réplique à l'encyclique « Pascendi ». (Paris, Nourry, 1908), 2e partie, chap. II, p. 134. Traduction de *Il Programma dei Modernisti*. (Roma, Societa internazionale scientifico-religiosa editrice ; october 1907; in-8° de 237 p.).

la foi confère une valeur inestimable, au point de faire de lui le moyen réel et l'occasion bienfaisante d'une élévation de l'esprit et d'une plus profonde pénétration religieuse. »

A rapprocher de cette affirmation : que l'action de connaître est « le résultat d'un laborieux effort de l'esprit qui cherche à mieux posséder le réel et à s'en servir plus utilement, à travers tout schéma mental qu'il réussit à en former (1) ».

La difficulté est là : considère-t-on ces « schèmes » comme de simples moyens, procédés, excitants, orientations, de l'action, ou comme nous faisant connaître, entrevoir au moins, *ce qu'est* la réalité ?

Dans le premier cas, c'est le pragmatisme pur. Dans le second, à l'action s'ajoute, comme sa fleur, une certaine connaissance objective, si relative ou limitée soit-elle. Sans doute, c'est le sentiment religieux qui remplit et vivifie les « schèmes » : unité, pluralité, substance, etc., mais en s'y incorporant, il prend une conscience plus nette de ce qu'il contient, et c'est précisément ce qui constitue une acquisition de *connaissance* (abstraite dans sa forme, toujours vivante par son contenu).

C'est ainsi que je comprends ces lignes de Loisy : « Le phénomène religieux n'est pas réduc-

(1) *Ibid.*, p. 115 (2e p., chap. I).

tible à une autre forme de l'activité humaine, ni explicable par les seules raisons d'ordre social, mais exprime, dans ses plus pures manifestations, un effort pour atteindre, au delà du réel tangible, un idéal, ou un réel transcendant, *conçu comme principe et terme* de la vie morale (1).» (Les mots que je souligne correspondent à des notions d'ordre intellectuel.)

Il s'en faut que tous les « modernistes » soient des pragmatistes stricts. Pourtant le Décret du Saint-Office *Lamentabili* paraît les en accuser puisqu'il a censuré la proposition suivante : « Les dogmes de la foi sont à retenir *seulement dans leur sens pratique*, c'est-à-dire comme règle préceptive d'action, non comme règle de croyance (2). »

Interprétation exagérée, comme le fait remarquer M. Loisy dans son ouvrage : *Simples réflexions sur le Décret du Saint-Office et sur l'Encyclique* (3).

M. Loisy n'a jamais contesté le fond historique pas plus que le fond psychologique ou même métaphysique des croyances religieuses. Elles sont toutes des « constructions de la

(1) *La religion d'Israël* (2e édition; Paris, Nourry, 1908), p. 294.
(2) Prop. XXI : « Dogmata fidei retinenda sunt tantummodo juxta sensum practicum, id est tanquam norma præceptiva agendi, non vero tanquam norma credendi » .
(3) A Paris, librairie Nourry.

foi (1) », mais de la foi travaillant sur des réalités. Jésus (2), sa conscience religieuse, son action sur ses disciples, ce sont des faits qu'ont idéalisés les croyants, mais ce sont des faits objets de *connaissance*.

Ce que M. Loisy s'efforce de rappeler, c'est que « la vérité est en nous quelque chose de nécessairement conditionné, relatif, toujours perfectible, et susceptible aussi de diminution. Cela paraît un résidu de perceptions renouvelées, coordonnées, qui ont pour objet le réel, qui sont réelles en elles-mêmes et dans les notions qui en restent. Mais nos perceptions n'atteignent pas le fond de la réalité. Les notions l'épuisent moins encore. Ce sont les images décolorées d'impressions subjectives qui impliquent, certes, la réalité du sujet et de l'objet, mais qui ne représentent adéquatement au sujet ni l'objet ni le sujet lui-même (3) ».

Loisy continue :

« La formule ecclésiastique n'est pas vraie absolument, puisqu'elle ne définit pas la pleine réalité de l'objet qu'elle représente ; elle n'en est pas moins le *symbole* d'une vérité absolue ; jusqu'à ce que l'Eglise juge à propos de la modi-

(1) Cfr. *Evol. de la foi cath.*, p. 194 : *La renaissance du fidéisme; forme historique : M. Loisy.*

(2) Loisy, *Evang. Synopt.* Introduction; chap. VII et VIII sur l'enseignement et la carrière de Jésus.

(3) *Autour d'un petit livre* (Picard), Lettre VI, p. 191.

fier en l'expliquant, elle est la meilleure et la plus sûre expression (1) de la vérité dont il s'agit. Le fidèle adhère d'intention à la vérité pleine et absolue que figure la formule imparfaite et relative. Adhérer à la formule comme telle, d'un assentiment de foi divine, serait adhérer à ses imperfections inévitables, la proclamer imperfectible et adéquate, bien qu'elle soit inadéquate et imparfaite. Le catholique peut donc croire à l'autorité de l'Eglise et à ce que l'Eglise enseigne. Il ne pense pas pour cela que le formulaire ecclésiastique signifie son objet avec une telle perfection que rien n'y sera jamais changé par voie d'interprétation (2). »

C'est là encore un autre sens du « symbolisme », l'inadéquat de saint Paul : « *Cognosco ex parte.* »

M. Le Roy, dans sa remarquable étude *Dogme et critique*, emploie volontiers le mot *pragmatisme* (3), mais il a bien soin de distinguer sa doctrine du pragmatisme anglais qui, semble-t-il, « substitue, en somme, au souci de la *vérité*, une préoccupation de simple *utilité* (4) ».

(1) C'est une pure précaution oratoire qu'employait à cet endroit M. Loisy, car cette assertion à priori était gratuite.
(2) *Autour d'un petit livre,* Lettre VI, p. 206. Cfr. *L'Evangile et l'Eglise,* chap. IV, p. 167 et 174 de la 1re édition; 211 et 218, chap. V de la 2e.
(3) Par exemple, pages 51, 105, 114, 133, 150, 252, 302, etc.
(4) *Dogme et critique,* p. 332 et note 3, p. 114.

M. Le Roy n'opère pas la substitution, mais une complète subordination.

« Un dogme a surtout un sens *pratique*. Il énonce avant tout une *prescription d'ordre pratique*. Il est plus que tout la formule d'une *règle de conduite pratique*. Là est sa principale valeur, là, sa signification positive... « Dieu est personnel » veut dire : « comportez-vous dans vos relations avec Dieu comme dans vos relations avec une personne humaine ». Pareillement « Jésus est ressuscité » veut dire : « Soyez par rapport à Lui comme vous auriez été avant sa mort, comme vous êtes vis-à-vis d'un contemporain. De même encore le dogme de la présence réelle veut dire qu'il faut avoir en face de l'hostie consacrée une attitude identique à celle qu'on aurait en face de Jésus devenu visible (1). »

Ne sommes-nous pas dès lors en plein subjectivisme ? Nullement, car M. Le Roy maintient énergiquement cette idée qu' « il est affirmé implicitement par le dogme lui-même que la réalité contient (sous une forme ou sous une autre) de quoi justifier comme raisonnable et salutaire la conduite prescrite (2)... Par lui-même et en lui-même il (le dogme) n'a qu'un sens pratique. *Mais une réalité mystérieuse lui correspond et il pose devant l'intelligence un pro-*

(1) *Ibid.*, p. 25-26.
(2) *Ibid.*, p. 33, Cfr. p. 40, 273, 298.

blème théorique. De ce problème, l'esprit humain s'empare aussitôt et il imagine des explications, des réponses, des systèmes, sans obéir en cela à rien d'autre qu'aux lois de sa nature, codifiées dans les préceptes de la méthode et dans les principes de la raison. Tant que la théorie édifiée de la sorte respecte la signification pratique du dogme, celui-ci lui laisse carte blanche : juger les théories reste alors affaire de pure spéculation humaine et aucune autorité extérieure à la pensée elle-même n'a droit, ni pouvoir d'intervenir. Mais qu'une théorie surgisse un jour qui porte atteinte au dogme dans son domaine propre, en altérant sa signification pratique : le dogme, aussitôt, se dresse contre elle et la condamne, devenant ainsi énoncé intellectuel négatif, superposé à la règle de conduite qu'il était purement et simplement tout d'abord (1) ».

Voilà l'aspect *représentatif* subordonné à l'aspect *pratique*, sauvegardé néanmoins. C'est que

(1) *Ibid.*, p. 33. — Il n'est pas nécessaire que le concept, l'image, représentent la nature intrinsèque de l'objet, mais la « réaction vitale correspondante ». Ainsi, M. Le Roy n'admet pas que le cadavre de Jésus ait été revivifié, mais il croit à la résurrection; voici ce qu'elle devient pour lui : « L'état présent de Jésus est tel que, pour correspondre à sa réalité ineffable, pour nous orienter vers elle, pour nous mettre en état de la saisir autant que faire se peut, pour entrer avec elle en rapport conforme à sa vraie nature, l'attitude et la conduite requises de notre part sont celles qui conviendraient vis-à-vis d'un contemporain » (p. 255).

M. Le Roy n'interprète nullement « primat de l'action » par: annihilation de l'intelligence. Il a bien soin de ne pas mettre la pensée pure d'un côté, l'action aveugle de l'autre. Tout comme agir, « connaître est une fonction de la vie, un acte pratique à sa manière (1) », mais ce n'est pas une pensée tout abstraite, c'est la « pensée-action » qui seule peut, de mieux en mieux, comprendre ces affirmations dont on ne connaît le sens qu'en les vivant et en les pratiquant (2) ».

« Le catholique, ajoute M. Le Roy, après avoir accepté les dogmes, garde toute liberté pour se faire des objets correspondants — de la personnalité divine, de la présence réelle ou de la résurrection, par exemple, telle théorie, telle représentation intellectuelle qu'il voudra... Une seule chose lui est imposée, une seule obligation

(1) *Ibid.*, p. 30.

(2) *Ibid.*, p. 30 et 31. Cfr. p. 101-105, 114, 125, 301, 332, etc. — Le doux mysticisme moral du P. Laberthonnière a bien la prétention de montrer que la méthode ascétique et vivante et la méthode spéculative et abstraite « sont non seulement solidaires, mais complémentaires », les « procédés moraux n'excluant pas du tout les procédés logiques, les dominant et les englobant ». Les dogmes « ont un sens vital, plus ou moins accessible pour nous, selon le degré de spiritualité où nous sommes. Ils expriment la vie de Dieu en elle-même et dans ses rapports avec la vie de l'humanité » (*Essais de philosophie religieuse*, pages 189, 34, 272). — M. Tyrrell maintenait la « valeur représentative (des dogmes) aussi bien que leur valeur pratique. S'il est un pragmatisme qui nie cela, je n'ai que faire de ce pragmatisme ». (*Lex credendi*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, juillet 1906, p. 346. Cfr. Du même auteur : *Notre attitude en face du pragmatisme* dans *Ann. de philos. chrét.*, décembre 1905.)

lui incombe; sa théorie devra justifier les règles pratiques énoncées par le dogme, sa représentation intellectuelle devra rendre compte des prescriptions pratiques édictées par le dogme (1). »

La difficulté n'est pas de trouver un symbolisme dans les croyances et les rites chrétiens. On en peut inventer à loisir, et des plus élevés. « *Mais,* comme disait, il y a plus de soixante-dix ans, avec un admirable bon sens, Louis De Potter, *l'Eglise accepterait-elle ce remaniement philosophique? Là est toute la question. Qu'importe, en effet, le soi-disant catholicisme de quelques philosophes qui ont encore la manie de se prétendre catholiques? C'est l'Eglise et son chef visible que nous voulons, que nous devons entendre parler* (2). »

On ne saurait, de nos jours encore, mieux dire.

L'Eglise catholique, en effet, n'a répondu à toutes ces théories que par des condamnations. Je ne justifie pas le procédé, mais, sur ce point du moins, j'estime que l'Eglise a raison contre M. Le Roy comme elle avait raison jadis contre les fidéistes. M. Le Roy accorde vraiment trop peu à la pensée réfléchie, parce qu'il la sépare trop de la pensée-action. Les abstractions sont

(1) *Dogme et critique,* p. 32.
(2) *Histoire philosophique et critique du Christianisme* (1836), p. XXIV.

extraites, en somme, de la réalité et, quand on les maintient en contact avec la réalité, que l'on n'en fait pas une simple jonglerie de concepts, elles conservent la valeur due à leur origine. L'Eglise a donc le droit de réclamer pour son dogme un contenu intellectuel — à elle, par ailleurs, de prouver que cet élément intellectuel s'applique à une réalité (voilà ce que la critique historique lui rend de plus en plus difficile et souvent impossible). Il y a donc, malgré tout, un fond de scepticisme intellectuel chez M. Le Roy ; rien ne le prouve mieux que la suivante déclaration : « Ma résolution de fidélité à Dieu, à Jésus-Christ, à l'Eglise n'est liée au sort d'aucun système, fût-ce le mien... Ma certitude repose — inébranlable, par la grâce divine — sur une expérience de vie plus forte que tous les discours (1). »

Le cas de M. Le Roy en explique bien d'autres : on voit au prix de quel oubli ou mépris de la partie intellectuelle de leur nature, certains hommes restent dans l'Eglise romaine. Leur mysticisme y trouve satisfaction ; pragmatiquement cela suffit. D'autres, autoritaires et batailleurs, sont, au fond, des sceptiques ou des pessimistes : « Nous croyons ce que nous pouvons, écrivait Brunetière à l'un de ses disciples, et

(1) *Ibid.*, p. 39.

c'est parce que je crois savoir, autant que personne, ce qu'il y a de relativité dans toutes mes croyances, que je ne les juge plus du point de vue rationnel, mais pratique, moins dans leurs principes que dans leurs conséquences (1). » L'utilitarisme pragmatiste, qui les dispense de répondre aux difficultés soulevées par la critique historique ou philosophique, est, pour eux, le suprême refuge.

§ 2. — *Le pragmatisme religieux de MM. Schiller et James.*

Le grand souci de M. Schiller est de réfuter l'absolutisme des néo-hégéliens (2) et de montrer que leur absolu n'a rien de religieux, puisqu'il n'a rien de commun avec le Dieu des religions si franchement anthropomorphique. Cela lui est d'autant plus facile qu'il prend ce système à un point de vue tout intellectuel, abstraction faite des émotions qui l'accompagnent dans la conscience de ceux qui le soutiennent — émotions dont il n'ignore pourtant pas l'existence (3). Ces discussions n'ont pas grand intérêt en France, où presque tous sont partisans du pri-

(1) Lettre à M. Arnauld (Maurice Drottin) dans « Antée » (Bruges, Herbert), n° du 1er février, p. 890.
(2) *St. in H. Essay XII : Absolutism and religion.*
(3) *St. in H.*, p. 295, bas de la page.

mat de l'activité, ou, du moins, rationalistes très mitigés. Je me contenterai donc des observations suivantes :

1° Le Dieu des religions est anthropomorphique, mais dans la religion judéo-chrétienne, Dieu (et c'est pour cela que l'on ne saurait faire de Dieu une simple unification *des* dieux) est senti comme *parfait*. Dans les prières les plus usuelles (1), il est appelé *infiniment* bon, *infiniment* aimable, *souveraine* vérité, etc. Chez les croyants suffisamment instruits, la distinction s'opère donc entre la formule souvent grossière et le sens spirituel. Sans entreprendre ici l'étude de la notion du parfait (2), rappelons que l'homme, quelles que soient ses théories, ses négations ou ses doutes, ne peut vivre d'une vie vraiment humaine sans établir entre les qualités des êtres, entre ses propres actes, une sorte de hiérarchie, sans porter sur eux des jugements où il leur attribue plus ou moins de *valeur* qualitative (3), *idéale* — et non plus seulement de valeur *utilitaire*. Nous affirmons, par exemple, que l'altruisme est non seulement plus *utile* au grand nombre que l'égoïsme, mais qu'il est plus *noble, meilleur*, et *doit lui être préféré* (4). Et non

(1) Actes de foi, d'espérance et de charité.
(2) Cfr. *Le Divin*, p. 280 et ch. X, § 4 et 5.
(3) Cfr. ci-dessus, p. 25.
(4) Cfr. *La forme idéaliste du sentiment religieux*, 1re partie, p. 13 à 29; IIe partie, § 3, et Appendice III.

seulement nous pouvons former une idée abstraite, générale, de la *valeur* qualitative d'ordre idéal, désintéressé, mais nous pouvons, sans abandonner l'expérience vivante, nous représenter dans sa continuité ce que les jugements de valeur nous ont donné, en chaque cas particulier, fragmentaire et morcelé. C'est là ce que l'on devrait appeler l'aspiration-sentiment-notion du *parfait;* c'est la Loi vivante (1) de l'évolution, de l'Univers, ou Dieu (si nous la personnifions).

La notion ne doit pas être suspectée plus que l'aspiration; ce sont des expressions diverses, mais aussi légitimes l'une que l'autre, de notre expérience intérieure. On peut certainement penser le monde sans employer cette forme du parfait; admettons qu'elle constitue un mode esthétique, que la pensée religieuse soit, sous ce rapport, une forme de l'*art;* toujours est-il qu'on a le droit de penser de la sorte *aussi bien la théorie métaphysique que la pratique morale*. L'homme religieux, dans les deux cas, peut dire, aussi bien que les pragmatistes: « *It works.* »

2° Si la notion de foi est exclusivement intellectuelle chez les néo-hégéliens, il n'en est nullement ainsi chez les théologiens chrétiens. J'ai longuement étudié cette question dans l'*Evolu-*

(1) Il ne s'agit nullement, en effet, d'une loi abstraite, mais d'une activité se développant selon une certaine orientation que, manifestée à notre conscience, nous nommons une *loi*.

tion de la foi catholique (notion de la foi chez les Pères, chez les Scolastiques, les Réformateurs, etc.). « Croire est un acte de l'intelligence, en tant que celle-ci est menée à l'assentiment *par la volonté* », disait saint Thomas d'Aquin (1). « Nemo credit nisi volens » avait dit saint Augustin (2).

3° M. Schiller fait soutenir à Protagoras (3) cette thèse que les dieux, tels du moins que se les imaginent les hommes, « sont réels en tant qu'idéales réponses aux réels besoins humains qui nous font réellement agir ». Il me semble que cette explication du Dieu est analogue à celle de M. Leuba (4) ramenant la religiosité mystique à la satisfaction de quatre tendances :

1° Tendance à la jouissance organique;

2° Tendance à l'apaisement de la pensée par unification ou réduction;

(1) *Summa theologica;* II a II æ; q. IV. a. 2. — Aussi S. Thomas maintient-il nettement les *deux aspects* de la question : « Actus fidei habet ordinem ad objectum *voluntatis*, quod est bonum et finis, et ad objectum *intellectûs*, quod est verum... veritas prima se habet ad actum fidei per modum finis secundum rationem rei non visæ, quod pertinet ad rationem rei speratæ ». (*Summ theol.* IIa, IIæ, q. IV; art. I in corp.). Les scolastiques n'ont pas développé le point de vue finaliste, mais l'amorce n'en existe pas moins dans leur théorie. Nous l'avions déjà fait remarquer : *Evol. de la foi cathol.*, p. 95 à 99.

(2) *Tract.* 26 *in Joann.* n° 2.

(3) *S. in H. Essay* XV, *Gods and Priests*, p. 340.

(4) Sur les théories de MM. James et Leuba, Cfr. *Le Divin*, chap. X; *La forme idéaliste du sentiment religieux*, 1re partie, § 1.

3° Tendance à la recherche d'un soutien affectif ;

4° Tendance à l'universalisation de l'action (au-delà du point de vue égoïste personnel).

La force divine, pourrait-on dire, est employée, utilisée (« *God is not understood, He is used* »), comme est utilisée la force électrique, la pesanteur, etc., sans qu'il soit besoin de *savoir* ce qu'elles sont (1). M. Leuba et M. Schiller ne semblent pas se douter qu'il existe une autre tendance (l'aspiration-sentiment-notion dont je viens de parler), irréductible aux quatre susdites, celle même qui fait les mystiques chrétiens (2). Je ne puis ici suffisamment développer ce point (3) ; je rappellerai du moins que tout chrétien qui a dit avec sincérité de sentiment : « Mon Dieu, je vous aime, parce que vous êtes infiniment parfait », a senti ce que je désigne

(1) « Le Dieu des pragmatismes, dit très justement M. Bourdeau, ne siège pas dans l'Empyrée, derrière les voiles du temple. C'est un vieux serviteur fidèle, destiné à nous rendre des services domestiques, à nous aider à porter notre croix et à traîner notre malle au milieu de la sueur et de la poussière des épreuves quotidiennes ». (*Journal des Débats*, 18 février 1908).

(2) Dans un récent article *Religion as a factor in the Struggle for Life* (*The american Journal of religion, philosophy and education*, Déc. 1906, June 1907). M. Leuba objecte que les mystiques finissent par tout confondre dans une indivisible unité : Mme Guyon, par exemple, ne distinguait plus entre Dieu et son confesseur, le P. Lacombe. — Je répondrai : à la première interrogation précise, Mme Guyon eût de suite protesté que c'est le P. Lacombe qui lui paraissait se fondre en l'unité divine et non certes vice versâ.

(3) Je l'ai fait dans l'essai sur la *Forme idéaliste du sentiment religieux.*

par notion du parfait, amour de l'infinie perfection et compris ma protestation contre la réduction de cet élément aux quatre tendances désignées par Leuba.

C'est cette constatation mystique que j'opposerai à W. James. Il excelle, après avoir tout démoli, à tout reconstruire par d'inattendus et toujours très intéressants « over beliefs ». Sa pensée semble osciller sans cesse entre les anciennes affirmations de la foi chrétienne qui, après tout, si elles sont utiles, sont vraies (d'après la théorie) et ses hypothèses qui, de même, sont vraies, puisqu'elles lui sont utiles. Bien entendu il réfute, lui aussi (1), les néo-hégéliens, et donne ses préférences à l'hypothèse d'un monde ou l'unité n'est pas encore réalisée, où des forces multiples luttent et s'efforcent librement, — et sans que le salut de l'un entraîne nécessairement celui de l'autre, — pour se libérer du mal. Rien n'empêche de croire que nous sommes aidés dans nos efforts par des forces supérieures. Nous constatons que nos idéaux coïncident avec les leurs comme les chiens et les chats, par expérience, le constatent par rapport à nous (2). — Tout cela est admissible. Ce que je conteste, c'est qu'en ce cas, Dieu soit seulement, pour nos consciences, « *primus inter pares* (3). »

(1) *Pragmatism,* Lecture VIII : *Pragmatism and religion.*
(2) *Ibid.*, p. 300.
(3) *Ibid.*, p. 298.

Quant aux formules qui expriment nos croyances (1), elles seraient vraies par là même, puisque utiles à un noble but.

Mais il ne faut pas se plonger de gaieté de cœur dans l'équivoque. De quoi s'agit-il? De prouver que nos tendances et croyances peuvent jouer un rôle légitime dans notre vie? De montrer qu'il y a du bon, de l'excellent même, dans les croyances du passé? De dégager ce qu'il y a de vrai dans ces mythes de « révélation », de « Christ », de « Dieu » (tel qu'il est habituellement *imaginé*)? Très bien, alors; le point de vue pragmatique assurera tolérance et entente, fournira les compromis utiles aux époques de transition. C'est déjà travailler pour les libres associations religieuses de l'avenir. Mais s'agit-il de critiquer ou de défendre des formes religieuses ayant une histoire et se réclamant de l'his-

(1) J'emprunte le renseignement suivant à un article sur le Pragmatisme de M. Dessoulavy (*Revue de philosophie*, 1er juillet 1905, p. 90). « Le côté religieux du système, sa capacité de moyen apologétique ne manqua pas d'attirer de bonne heure l'attention du monde religieux anglais. Déjà, en 1902, on signalait dans le *Monthly Register* (novembre), l'utilité qu'il y aurait à faire valoir le pragmatisme. Une année plus tard, M. Vesey Hague, dans une série d'articles dans le *Irish Ecclesiastical Record* considérait le pragmatisme au point de vue religieux, et tout dernièrement un auteur anonyme faisait de même dans le *Tablett* (février 1905) ». — M. Dessoulavy semble apprécier cette apologétique. Elle est, certes, à la portée de tous et représente bien la moyenne des exigences. « Pietas, ad omnia *utilis* est », disait déjà l'auteur de I *Tim.* IV-8. Mais on ne dépasse pas ainsi le niveau d'un plaidoyer plus ou moins habile.

toire, force est bien de reprendre l'ancienne idée de la vérité objective (1) et les anciennes méthodes objectives; par exemple, ne pas se demander seulement: la résurrection de Jésus est-elle une construction de la foi, un mythe expressif de consolantes espérances, etc.? mais: est-elle un fait dont la réalité historique soit prouvée comme l'est celle de la mort de Socrate? Telle idée du Nirvana a-t-elle, oui ou non, été enseignée par le Bouddha? En d'autres termes, il faut *remédier aux insuffisances du pur pragmatiste.*

Il y a longtemps déjà — que l'on me permette cette documentation — j'avais cherché une preuve de l'existence de Dieu en ce que cette croyance nous « adapte » (2) à l'invisible Réalité et tenté une justification des dogmes en ce qu'ils nous « orientent » (3) vers notre fin. Mais est-ce suffisant? Nous avons vu (Chap. III) que ce rôle

(1) Une simple comparaison : parlant des excités *maniaques,* le Dr Regis affirme ceci : « Souvent (ces malades) offrent un cachet d'originalité, de nouveauté, de distinction et de supériorité qui les rend vraiment remarquables. On a vu des malades, dans cet état, réaliser des inventions utiles, trouver des solutions importantes, mettre au jour des productions d'une haute valeur, en un mot, se montrer plus intelligents et plus féconds qu'ils ne l'avaient jamais été ». (*Manuel pratique de médecine mentale,* p. 166). Appliquera-t-on à la manie l'idée de *vérité* parce qu'elle est accompagnée d'excitation *utile?*

(2) *Platon et Darwin* (*Annales de philos. chrétienne,* mai 1893, p. 163 et suivantes).

(3) *Souvenirs d'Assise* (*Revue blanche* du 15 septembre 1902, p. 94). Cet essai avait été écrit en 1899. — J'insistais déjà sur l'obligation de porter des *jugements de qualité, de valeur,* et sur les conséquences, dans *Annales de philosophie chrétienne,* Juin 1895, p. 252 et suivantes.

uniquement pratique des hypothèses et théories est inacceptable lorsqu'il s'agit des sciences de la nature. Nous affirmons la même chose dans la sphère religieuse où, devrions-nous ne jamais dépasser, par des hypothèses, le niveau de la probabilité, cette probabilité ne s'estimerait pas seulement *ex consequentiis*, mais par des arguments qui impliquent une certaine valeur de connaissance, au moins analogique, de la pensée humaine.

Enfin, c'est au point de vue pragmatique que je me placerais pour dire : Puisque la nature humaine est capable de voir pour voir, de savoir pour savoir, affirmons-la aussi sous cet aspect *désintéressé*. Rien de plus « *utile* » à une époque ou, très justement d'ailleurs, l'homme cherche à augmenter le bien-être, à l'assurer à tous. Plus la vie humaine s'enrichira de jouissances de toutes sorte, plus il sera « utile » de signaler cette fissure à l'utilitarisme dans lequel nous sommes plongés ; c'est par elle que pénètre un rayon d'espérance et que l'on entrevoit la possibilité d'une autre existence moins animale, plus pénétrée de vérité, de beauté, de bonté, dont celle-ci ne serait qu'une phase larvaire et préparatoire (1).

Je résumerais ainsi les discussions précédentes :

(1) Idées développées dans *La forme idéaliste du sentiment religieux*, 1re partie, § 3; 2e partie, p. 81 et Appendice V.

Le pragmatisme anglo-américain n'a pas montré que le *vrai* se ramenât exclusivement à l'*utile*, pas plus que l' « action » à la seule *tendance*. C'est donc comme un paradoxe diamétralement opposé à l'intellectualisme exagéré, que ce pragmatisme se présente à nous.

Il importe de maintenir nettement la distinction entre ce pragmatisme paradoxal et l'affirmation du « primat de l'action » ou celle de l'union nécessaire de la spéculation et de l'expérience (sous toutes ses formes, externe et interne). Si les pragmatistes anglo-américains n'ont pas l'intention de dire autre chose, qu'ils veuillent bien alors en convenir plus clairement.

Il est indispensable, lorsque l'on emploie le mot *pragmatisme*, d'expliquer avec précision dans quelle acception, dans quelles limites. C'est désormais un terme équivoque ; il n'en est guère d'autres, hélas ! en philosophie.

NOTES

APPENDICE I

Pragmatisme et Esthétique.

Aristippe interrogeait Socrate sur la beauté. Socrate répondit que « tout ce qui est utile est bon et beau relativement à l'usage auquel on le destine. — Un panier à mettre du fumier est donc une belle chose? — Assurément, si l'un est fait convenablement pour son usage, et l'autre non... Socrate disait aussi que la commodité d'une maison en constitue la véritable beauté. » (*Mémorables,* L. III. Ch. VIII).

C'était déjà le *pragmatisme esthétique.* Encore faut-il reconnaître que la parfaite proportion des moyens à la fin constitue réellement pour l'esprit un genre de beauté. Mais qui oserait dire que c'est là toute la beauté ?

APPENDICE II

Pragmatisme et Morale.

Le plan de cet opuscule ne comporte pas que je traite la question au point de vue moral. Sans en admettre toutes les opinions, je renvoie à la *Morale des idées-forces* de Fouillée (Alcan, 1908). M. Fouil-

lée n'étudie pas spécialement le pragmatisme, mais, de fait, nous montre ce qu'il y a de vrai (vérification des affirmations morales par leurs bons effets; le *bien* considéré comme le suprême appétitif et persuasif) dans le pragmatisme moral (Cfr. p. 382 et le Livre 3e de la 1re partie) (1); par contre, les droits de l'intelligence et de la vérité théorique (fondements psychologiques, sociologiques, etc., de la morale) sont pleinement sauvegardés (Introduction et Livre 1er de la 1re partie). « Le pragmatisme se contente des résultats pratiques sans s'inquiéter de la vérité des principes, dit M. Fouillée (p. XXXVII); mais si la morale n'est pas d'abord vérité, qui donc se sacrifiera pour elle ? »

APPENDICE III

Notes sur J.-J. Rousseau et Chateaubriand

Je crois devoir rappeler l'influence considérable que J.-J. Rousseau exerça sur Kant (Cf. note 15 à la fin de la traduction de la *Critique de la Raison pratique* par Fr. Picavet). Or, il n'est pas douteux que c'est le point de vue moral auquel Rousseau donne la principale valeur :

«... Le scepticisme ne m'est nullement pénible, dit le Vicaire Savoyard après avoir constaté les « contradictions » des Evangiles, parce qu'il ne s'étend pas aux points essentiels à la pratique et que je suis bien décidé sur les principes de tous mes devoirs. Je sers Dieu dans la simplicité de mon cœur; je ne

(1) L'aspect extra-intellectuel de la conscience morale est bien exposé par M. R. Berthelot dans la dernière partie des articles indiqués p. 83.

cherche à savoir que ce qui importe à ma conduite. Quant aux dogmes qui n'influent ni sur les actions ni sur la morale, et dont tant de gens se tourmentent, je ne m'en mets nullement en peine. Je regarde toutes les religions particulières comme autant d'institutions salutaires qui prescrivent dans chaque pays une manière uniforme d'honorer Dieu par un culte public et qui peuvent toutes avoir leurs raisons dans le climat, dans le gouvernement, dans le génie du peuple, ou dans quelque autre cause locale qui rend l'une préférable à l'autre, selon les temps et les lieux. Je les crois toutes bonnes quand on y sert Dieu convenablement. Le culte essentiel est celui du cœur. Dieu n'en rejette point l'hommage quand il est sincère sous quelque forme qu'il lui soit offert. »

Et le vicaire explique comment, dans quel esprit, il peut dire la messe :

« Autrefois, je disais la messe avec la légèreté qu'on met à la longue aux choses les plus graves, quand on les fait trop souvent; depuis mes nouveaux principes, je la célèbre avec plus de vénération : je me pénètre de la majesté de l'Etre suprême, de sa présence, de l'insuffisance de l'esprit humain, qui conçoit si peu ce qui se rapporte à son auteur. En songeant que je lui porte les vœux du peuple sous une forme prescrite, je suis avec soin tous les rites; je récite attentivement; je m'applique à n'omettre jamais ni le moindre mot ni la moindre cérémonie : quand j'approche du moment de la consécration, je me recueille pour la faire avec toutes les dispositions qu'exige l'Eglise et la grandeur du sacrement; je tâche d'anéantir ma raison devant la suprême intel-

ligence; je me dis : Qui es-tu pour mesurer la puissance infinie? Je prononce avec respect les mots sacramentaux, et je donne à leur effet toute la foi qui dépend de moi. Quoi qu'il en soit de ce mystère inconcevable, je ne crains pas qu'au jour du jugement je sois puni pour l'avoir jamais profané dans mon cœur. »

Que de prêtres « modernistes » — et des meilleurs — retrouveront là leurs propres sentiments — qui auraient pu être, et sans doute ont été souvent ceux de dignes prêtres d'Ammon-Râ ou de Zeus!

Néanmoins, Rousseau sent bien qu'il est des limites à cette exégèse conservatrice et équivoque, et il ajoute :

« Tant qu'il reste quelque bonne croyance parmi les hommes, il ne faut point troubler les âmes paisibles, ni alarmer la foi des simples par des difficultés qu'ils ne peuvent résoudre et qui les inquiètent sans les éclairer. Mais quand une fois tout est ébranlé, on doit conserver le tronc aux dépens des branches. Les consciences agitées, incertaines, presque éteintes, ont besoin d'être affermies et réveillées; et, pour les rétablir sur la base des vérités éternelles, il faut achever d'arracher les piliers flottants auxquels elles pensent tenir encore. » (*Emile,* IV.)

— C'est certainement le point de vue pragmatique auquel se place Chateaubriand dans le *Génie du Christianisme,* dont l'influence fut si grande sur la conscience de nos pères et, indirectement, sur les nôtres :

« De toutes les religions qui ont jamais existé,

la religion chrétienne est la plus poétique, la plus humaine, la plus favorable à la liberté, aux arts et aux lettres... Il n'y a rien de plus divin que sa morale, rien de plus aimable, de plus pompeux que ses dogmes, sa doctrine et son culte : elle favorise le génie, épure le goût, développe les passions vertueuses, donne de la vigueur à la pensée, offre des formes nobles à l'écrivain et des moules parfaits à l'artiste... » (*Génie du Christianisme,* 1re Partie, Livre I, Chap. I).

Mais il ajoute aussitôt : « Une grande preuve de sa céleste origine, c'est qu'elle souffre l'examen le plus sévère et le plus minutieux de la raison. »

Il est évident, toutefois, que le premier point de vue est le sien personnel, lui qui écrivait : « Je suis devenu chrétien. Je n'ai point cédé, j'en conviens, à de grandes lumières surnaturelles; ma conviction est sortie du cœur : j'ai pleuré et j'ai cru. » (Première Préface).

Aussi l'auteur dissimule-t-il, en général, dans les Appendices les considérations intellectuelles, pour insister sur les « harmonies de la religion chrétienne avec les scènes de la nature et les passions du cœur humain » (Titre du Livre V). Et il conclut dans l'avant-dernier chapitre (L. VI, Chap. XII) :

« Les mystères chrétiens sont les plus beaux possibles : ils sont l'archétype du système de l'homme et du monde.

Les sacrements sont une législation morale et des tableaux pleins de poésie.

La foi est une force, la charité un amour, l'espérance toute une félicité. »

Nous voilà déjà loin de l' « intellectualisme ! » — On m'a demandé pourquoi je n'avais point parlé du « pragmatisme » des précurseurs du « modernisme ». C'est que je n'ai jamais eu l'intention de traiter ce sujet (1), ces penseurs se réclamant du « primat » des tendances et de la volonté, plutôt que du pragmatisme proprement dit. Pragmatisme *mitigé*, oui; j'ai employé ce terme (p. 69, 70), tout en me rendant compte de l'équivoque qu'il crée avec les formes plus radicales dont il importe d'entraver et arrêter la diffusion.

Il y a près de quarante ans, un professeur de dogme de Saint-Sulpice (Paris), M. Brugère, héritier de la doctrine des Pascal, Newman (2), Dechamps, Gratry, etc., enseignait tout l'essentiel de ce qui a été développé depuis; mais, parallèlement à l' « évidence morale des vérités religieuses (3) », il admettait l'évidence scientifique, physique ou *métaphysique* (4); parallèlement à la « propension » (à croire), il admettait la « *raison* (5) ». De même, nous l'avons vu, ni Blondel, ni Le Roy, ni Laberthonnière, par exemple, ne contestent la possibilité et légitimité d'une connaissance intellectuelle. Il ne faut donc pas les englober dans le « pragmatisme » proprement dit.

(1) Cfr. *Les initiateurs du modernisme,* par A. Leclère, *Revue bleue* du 26 juin et du 3 juillet 1909.
(2) Cfr. ci-dessus, p. 101, note 1.
(3) *De verâ religione* (Paris, Jouby, 1873), p. 245, *Appendix I : De evidentiâ morali in veritatibus religiosis* — et, *De Ecclesiâ Christi* (Paris, Jouby, 1873), p. 319, l'Epilogue *De fide simplicium.*
(4) *De ver. relig.*, p. 249.
(5) *Ibid.*, p. 69.

APPENDICE IV

A quoi se réduit le pragmatisme pour M. Le Roy.

« Vous me demandez à quoi se réduit, en définitive, le pragmatisme ? qu'en reste-t-il au bout du compte ? — Ceci, au moins :

1° L'expérience est partout et toujours la démarche vérifiante essentielle, même dans les domaines où on n'en parle généralement pas, comme, par exemple, en mathématique.

2° L'expérience est multiforme à l'égal des faits correspondants et aucun principe n'est applicable indistinctement à tous les cas.

3° L'œuvre de vérification exige que l'on en vienne à l'expérience effective, à l'expérience pratiquement vécue, réellement opérée, sans qu'une simple dissertation critique soit jamais suffisante et puisse remplacer la mise en essai de fonctionnement des hypothèses.

4° L'expérience ne détermine pas seulement les uns par les autres les faits et les théories; elle développe, réalise, explicite l'esprit peu à peu; elle informe et dilate la raison en forçant l'intelligence claire à se transcender elle-même; bref, elle constitue sous forme consciente et réfléchie un prolongement de l'évolution biologique.

Dans l'ordre religieux surtout, on ne peut pas s'en tenir à ce que l'on est de prime abord pour

juger les choses; force nous est de nous transformer sous l'influence même de la réalité religieuse pour que celle-ci devienne pleinement perceptible et vérifiable par nous. Sans doute, il faut toujours que l'intelligence arrive à être satisfaite, mais cela s'entend de l'intelligence graduellement élargie et modifiée par l'expérience qu'elle a vécue. La vérité religieuse est possédée pragmatiquement plus que spéculativement, parce que ce que l'on possède sous ce nom, c'est un principe inspirateur plutôt que représentatif, un principe de direction et de force qui oriente et qui meut dans les voies de la vie spirituelle croissante.

Après cela, vous me direz peut-être maintenant que ce n'est point là du pragmatisme. Simple question de vocabulaire ! S'il en était ainsi, je vous répondrais pour finir en imitant un mot de Jules Lemaître : « Ce n'est pas du pragmatisme ? Alors c'est autre chose. Je ne tiens pas du tout au nom de ce que je fais (1). »

— Boutade amusante, répondrons-nous, mais pas très sérieuse. Il s'agit, en effet, de ne pas laisser s'implanter une notion fausse (en tant qu'exclusive) de la vérité, sous le couvert d'une affirmation de

(1) La déclaration de M. Le Roy est extraite du *Bulletin de la Société française de philosophie* (Colin), Juillet 1908. Très intéressant exposé du pragmatisme, par M. Parodi, puis discussion entre MM. Parodi, Lalande, Berthelot, Le Roy, Laberthonnière, Blondel (par lettre), etc. — Consulter aussi le résumé des discussions sur le Pragmatisme, au Congrès d'Heidelberg (1908), entre MM. Schiller, Royce, Armstrong, Jerusalem, Nelson, Itelson, etc. : *Revue de métaphysique et de morale* (Colin), novembre 1908.

la *nécessité de l'expérience* que toutes nos formes de « philosophie de l'action » ont formulée depuis longtemps. Il s'agit de ne pas laisser s'éterniser une ÉQUIVOQUE qui stériliserait l'énorme effort vers la vérité vraie qui s'opère en ce moment dans les esprits — équivoque dont l'Eglise catholique romaine, disons-le à son honneur, ne veut pas non plus : elle l'a prouvé en condamnant si rigoureusement le « modernisme ».

D'ailleurs, le critérium proposé par M. Le Roy : la vérité religieuse, principe inspirateur et directeur, est *tout à fait insuffisant*. Permettrait-il, par exemple, à M. Le Roy, de choisir entre le panthéisme d'un Spinoza et le théisme d'un Fénelon ? Evidemment, non; c'est, le plus souvent, l'homme qui fait la valeur de la doctrine. Par contre, la haute valeur morale de l'enseignement d'un Guillaume Monod, inséparable à ses yeux et à ceux de ses disciples de sa prétention à être le Christ réincarné (1), justifie-t-elle cette bizarre prétention ? Pourquoi donc y aurait-il deux poids et deux mesures : pour les prophètes anciens et pour les prophètes contemporains ?... Les prodigieux succès de Jeanne d'Arc à Orléans et à Rouen nous garantissent-ils l'existence réelle d'une sainte Catherine ou d'un saint Michel ?... Pourquoi donner des gages à un système qui embrouille les aspects divers de ces questions ?

(1) Cfr. *Psychologie d'une religion*, par G. Revault d'Allonnes (Paris, Alcan, 1908).

APPENDICE V

Origines du pragmatisme d'après M. R. Berthelot.

« Après le déchaînement du romantisme (1), qui avait visé à détruire les doctrines utilitaires et mécanistes et à se subordonner l'idéalisme, les penseurs les plus vigoureux de l'Europe, en Allemagne, en France, en Angleterre, redevenus ou restés fidèles soit à l'esprit du rationalisme, soit à celui de l'utilitarisme ou à celui du mécanisme, s'étaient efforcés d'interpréter dans cet esprit les résultats acquis du mouvement romantique. Cet esprit n'a pas cessé d'animer la plupart des savants et des philosophes et de déterminer l'orientation de leurs efforts. *Mais un certain nombre d'entre eux, frappés par les insuffisances et les lacunes que présentent encore actuellement les interprétations rationalistes, ou mécanistes, se sont trouvés ramenés, sans s'en rendre compte le plus souvent, à un état d'esprit voisin de celui des romantiques et, mettant au service d'un idéal romantique les idées mêmes qu'ils tenaient de l'empirisme utilitaire, ils ont lancé contre le rationalisme ces deux alliés imprévus.* C'est ce que Nietzsche a fait l'un des premiers, avec un enthousiasme et une

(1) Pour les romantiques (Novalis, Schlegel, Schelling, par exemple), la vie est « une spontanéité indéfiniment créatrice, projetant perpétuellement et arbitrairement du dedans au dehors une multitude continuellement renouvelée de formes imprévisibles » — et cela qu'il s'agisse des formes organiques, des états de conscience, ou des phénomènes physico-chimiques. M. R. Berthelot explique longuement ce point dans la première partie de son étude.

maladresse incomparables, et par là sa théorie de la connaissance nous révèle avec une clarté saisissante les tendances essentielles du mouvement pragmatiste. Partout où il revêt des formes définies, le pragmatisme se manifeste comme un romantisme utilitaire; voilà le plus clair de son originalité et voici sans doute aussi son vice intime et sa faiblesse cachée... »

M. Berthelot excelle à découvrir et suivre la filiation des systèmes, les influences subies par tel ou tel de la part des grands penseurs. Mais il est tout le premier à reconnaître que la question est plus complexe et que bien d'autres influences (1) que celles des *systèmes* (utilitaristes ou romantiques) ont pu agir sur les auteurs des diverses formes du pragmatisme. Le fait est que, pour le pragmatisme religieux surtout, l'expérience de la vie réelle, l'immense rôle qu'y jouent les sentiments, la grande rareté des exigences intellectuelles tant soit peu impérieuses, expliquent plus authentiquement la tendance pragmatiste que l'influence des *systèmes* : on emprunte des formules, des expressions aux systèmes, on s'explique ou l'on se justifie par eux, mais la conviction vient d'ailleurs. Me permettra-t-il de lui citer un fait personnel? En 1893, j'ai étudié le développement de la pensée religieuse de Richard Wagner; ce n'est pas que j'aie puisé dans ses ouvrage l'idée du « symbolisme » religieux, mais l'y

(1) Note p. 403 (de l'article indiqué p. 83). — Le b-a-ba de la théologie chrétienne, n'est-ce point qu'il y a des « mystères » qui dépassent, par essence, toute raison créée? Un chrétien ne peut donc jamais être précisément « intellectualiste ».

trouvant nettement et très heureusement formulée, je me servis d'eux pour lancer cette idée libératrice alors peu répandue et j'ajoutai même à une première rédaction parue dans les *Annales de philosophie chrétienne* (1) un chapitre intitulé : « La lettre tue, c'est l'esprit qui donne la vie (2). »

APPENDICE VI (Cfr. p. 62)

Le pragmatisme social de M. Durkheim.

Il est intéressant de rapprocher la forme biologique du pragmatisme utilitaire de Nietzsche de la forme plus mystique que nous propose M. Durkheim. Pour lui, le quelque chose de *supérieur* que nous sentons dans l'obligation morale, dans le sentiment religieux, c'est l'élément social, qui, de fait, est supérieur à l'élément individuel. « Je ne vois, dit-il (3), dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement ». Tout s'expliquerait par une *idéation collective* des hommes s'influençant, se surexcitant les uns les autres (idéation dont les lois sont encore bien vaguement définies) et d'où pro-

(1) Numéros de juin-juillet et d'août-septembre 1893.

(2) Paru chez Fischbacher (Paris, 1895) sous le titre : *Le sentiment religieux dans l'œuvre de R. Wagner* (1 vol. in-12 de 248 p.). — Cfr. aussi l'*Evolution sentimentale de R. Wagner,* Annales de philosophie chrétienne, juin 1896.

(3) Cfr. *Bulletin de la Société française de philosophie,* avril 1906, p. 129. — et aussi *De la définition des phénomènes religieux* dans *L'Année sociologique,* 2e année (1897-1898). (Alcan, 1899). Plus nettement encore dans la préface de *Mélanges d'histoire des religions* de MM. Hubert et Mauss (Alcan, 1909), p. XXXII, XXXIII.

viennent la plupart de nos mythes sociaux, moraux, religieux. Il y a beaucoup de vrai dans ce point de vue *social,* je ne songe pas à le contester, mais j'affirme que le progrès, pour l'homme, consiste à soumettre de plus en plus ce *pragmatisme social* au contrôle de la conscience individuelle (1) qui l'épure des innombrables exagérations, aberrations, folies, qu'y a accumulées « l'idéation collective »; c'est ainsi que l'homme passe des « mœurs » à la « moralité (individuelle) », des religions sauvages et barbares au « culte en esprit et en vérité ».

Qu'il s'agisse, d'ailleurs, d'utilité privée ou d'utilité sociale, cosmique même, on n'a jamais là qu'*un* point de vue des choses, qui n'autorise pas à faire d'*adaptation utile* le synonyme de *vérité.* W. James nous objecte, par exemple, que le papillon qui juge la flamme dangereuse et la fuit est plus dans le vrai que celui qui s'y jette et s'y brûle (2). Sans aucun doute, au point de vue physique, mais ne pourrait-on, ne doit-on pas soutenir que mourir pour et dans la beauté, ou, comme les martyrs, pour une conviction, est un autre point de vue supérieur de la vie ?

(1) Cfr. notre essai *La forme idéaliste du sentiment religieux.* Appendice VIII.
(2) Cfr. ci-après, p. 153.

RÉPONSE DE M. WILLIAM JAMES

Extraite de *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, du 3 décembre 1908 (New-York, Sub-Station, 84).

« M. le Prof. Hébert est un penseur éminemment informé et libéral et un écrivain d'une précision et d'une clarté peu communes. Son livre « *Le Divin* » (1) est une des études les plus remarquables de philosophie religieuse que les dernières années aient produites, et dans le petit volume dont le titre est reproduit plus haut, il s'est appliqué plus peut-être qu'aucun des autres critiques du pragmatisme à ne commettre à l'égard de cette doctrine aucune injustice. Et cependant l'habituelle et fatale méprise sur l'objet même du pragmatisme altère son exposé et sa critique; aussi cette brochure m'apparaît-elle comme une sorte de « crochet » auquel attacher une nouvelle tentative d'expliquer au lecteur ce que signifie l'idée pragmatiste de vérité.

M. H., comme la plupart, y voit une doctrine

(1) Paris, Alcan, 1907.

dans laquelle toutes les démarches de l'esprit qui se montrent subjectivement « expédientes » (1) sont « vraies » au sens absolu et sans restriction du mot, qu'elles correspondent ou non à quelque état objectif des choses en dehors de la pensée. Prenant cette thèse comme celle du Pragmatisme, M. H. la critique à fond. Une pensée qui se montre ainsi « expédiente » peut, en effet, dit-il, avoir pour le penseur toute *autre* espèce de valeur, sauf la *valeur de connaissance proprement dite* (2), et si cette pensée a eu à un degré éminent une valeur d'utilité générale, elle tient précisément cette valeur de sa valeur première de représenter correctement des objets indépendants d'elle, qui ont une action importante sur notre vie. C'est, dit-il, seulement en nous représentant ainsi correctement les choses que nous en recueillons les fruits utiles ; c'est de cette vérité même que résultent ces fruits, ce ne sont pas eux qui la constituent ; et M. H. accuse le pragmatisme de traiter complètement de tout ce qui concerne la vérité sauf de ce qui est son essence même. Il admet, en effet, que le monde est constitué de telle sorte que lorsque les hom-

(1) « Expédient ». On pourrait dire en français : « qui réussissent subjectivement », mais il est préférable de conserver le mot même qui revient constamment dans le texte. N. du T.

(2) En français dans le texte. N. du T.

mes ont, de la réalité, des idées vraies, toutes sortes d'utilités découlent en abondance de ces idées, et aucun de nos critiques n'a fait voir autant que lui, à mon avis, et avec un tel sens concret des choses, la variété multiple de ces utilités; mais il insiste à soutenir que ces utilités, en réalité dérivées, nous autres pragmatistes les traitons comme primaires et que la connaissance objective dont elles tirent leur être est quelque chose que nous négligeons, excluons et détruisons. La valeur utilitaire et la valeur de connaissance de nos idées peuvent parfaitement s'accorder, dit M. H., — et au fond il admet qu'elles s'accordent effectivement — mais elles ne sont pas pour cela logiquement identiques. Il admet même que les tendances subjectives, désirs, impulsions, ont la « primauté » active dans notre vie intellectuelle. Sous leur action seulement s'éveille la cognition, celle-ci suit leurs directions et leurs buts, mais, une fois éveillée, la cognition est proprement objective et n'est pas seulement une autre façon de nommer la tendance impulsive en état de satisfaction. Le propriétaire d'un tableau attribué à Corot, si l'authenticité de cette œuvre a été mise en doute, éprouve un malaise. Il recherche l'origine du tableau et se rassure; mais ce malaise ne rend pas fausse la proposition: « Le véritable Corot en est l'auteur », pas plus que le sentiment de sécurité qui

le suit ne la rend vraie. Le pragmatisme, dans lequel, d'après M. H., nos sentiments *feraient* la vérité et l'erreur, nous obligerait à conclure que nos esprits n'exercent aucune fonction à proprement parler cognitive.

Cette interprétation subjectiviste de notre attitude me paraît provenir de ce qu'il m'est arrivé d'écrire (sans que j'aie cru nécessaire d'expliquer que je ne traitais dans l'espèce de la pensée qu'au point de vue subjectif) que la vérité est un « expédient » en matière de pensée, comme le bien est un expédient en matière de conduite. Ayant écrit antérieurement que vérité signifie « accord avec la réalité », et insisté sur ce que l'essence de la convenance (expediency) d'une idée est son accord avec le reste de la vérité reconnue, je ne craignais aucune interprétation subjectiviste de ma pensée. J'étais si pénétré de la notion de rapport objectif que je n'ai jamais imaginé que le lecteur la laisserait échapper, et l'accusation de nier les réalités extérieures lorsque je traitais des idées et de leur satisfaction était bien la dernière à laquelle je pouvais m'attendre. Mon seul étonnement aujourd'hui est que des critiques aient trouvé digne de réfutation explicite un personnage aussi naïf que j'ai dû le sembler à leurs yeux.

L'objet est pour moi une partie de la réalité tout comme l'idée en est une autre. La vérité de

l'idée est une relation de cette idée à la réalité, tout comme sa situation dans le temps et sa situation dans l'espace sont d'autres relations. Ces trois relations sont composées de parties médiates (intervening parts) de l'univers qui, dans chaque cas, peuvent être déterminées et cataloguées et qui diffèrent dans chaque espèce de vérité, comme elles diffèrent dans chaque détermination particulière du temps et de l'espace.

La thèse pragmatiste telle que le Dr Schiller et moi nous la concevons — je préfère laisser le Professeur Dewey parler pour lui-même dans la présente publication — est que la relation qu'on nomme vérité peut donc être *définie* concrètement. A nous appartient la tentative de dire positivement en quoi *consiste* réellement la vérité, et c'est la seule tentative bien définie qui soit. Nos contradicteurs n'ont aucune hypothèse positive à lui opposer. Pour eux quand une idée est vraie, elle *est* vraie, et voilà tout, ce mot « vrai » étant indéfinissable. La relation de l'idée vraie à son objet étant pour eux unique en son genre, ne peut être exprimée par aucun autre terme et il suffit de la nommer pour que chacun la reconnaisse et la comprenne. Bien plus, elle est pour eux absolue, invariable et universelle, la même dans toute espèce d'exemples de vérité, si divers que puissent être les idées,

les réalités et les rapports qui y sont impliqués.

Notre conception pragmatiste, au contraire, est que la relation-vérité est une relation dont nous pouvons avoir une expérience définie (a definitely experienceable relation), qu'elle est, par suite, aussi bien descriptible que nommable, qu'elle n'est pas unique dans son genre, et qu'elle n'est ni absolue ni universelle. La relation d'une idée à son objet qui, dans un cas quelconque, rend vraie cette idée, est, disons nous, incorporée dans des circonstances médiates particulières de la réalité qui conduisent vers l'objet, variables dans chaque cas, et qui, dans chaque cas, peuvent être concrétement suivies. La chaîne des opérations (workings) qu'une opinion met en œuvre *est* la vérité, l'erreur ou la disconvenance (irrelevancy) mêmes, suivant les cas, de cette opinion. Chaque idée formée par un individu produit (works) en lui des effets sous la forme d'action corporelle ou sous forme d'autres idées.

Ces effets modifient les relations de l'individu avec les réalités environnantes. Ils le rapprochent des unes, l'éloignent des autres et il éprouve le sentiment tantôt que l'idée qu'il a formée a agi d'une façon satisfaisante (has worked satisfactorely), tantôt qu'elle ne l'a pas fait. L'idée l'a mis ou non en contact avec quelque chose qui est l'accomplissement de la fin à laquelle elle tendait.

Ce quelque chose, reconnu comme atteint, est essentiellement l'objet même que visait l'homme (« the *man's object* »). Puisque les seules réalités dont je puisse parler sont ces objets-croyances (« *objects-believed-in* »), le pragmatiste, lorsqu'il parle de la « réalité », veut dire en principe ce qui compte effectivement pour l'homme comme réalité, ce que dans le moment, il croit être tel. La réalité peut être celle d'une présence concrète perçue par les sens, soit par exemple l'idée qu'une porte ouvre sur une salle où un verre de bière est à acquérir. Si l'acte d'ouvrir la porte aboutit à la vue et à la sensation gustative effectives de la bière, on dira que l'idée est vraie. L'idée peut être aussi celle d'une relation abstraite, par exemple la relation qui existe entre les côtés de l'angle droit et l'hypoténuse d'un triangle, relation qui, bien entendu, est tout aussi bien une réalité qu'un verre de bière. L'idée de cette relation conduit celui qui l'a formulée à tracer certaines lignes auxiliaires et à comparer entre elles les figures qui en résultent ; il peut finalement, après avoir perçu certaines égalités, percevoir la relation à laquelle il a pensé dans une intuition visuelle (vision) aussi particulière et immédiate que la sensation gustative de la bière dans l'exemple précédent. S'il a cette vision, il dit encore que cette idée qu'il a eue est vraie. Son idée, dans chacun de ces

deux exemples, l'a amené en un contact plus intime avec une réalité qui lui fait sentir au moment où il la tient, qu'elle vérifie précisément l'idée dont sa pensée partait. Chaque réalité vérifie ainsi et rend valide sa propre idée exclusivement ; et, dans chaque cas, la vérification consiste en les effets physiques ou mentaux réalisés d'une manière satisfaisante (satisfactorely-ending consequences), que l'idée a été capable de mettre en œuvre. Ces « opérations » (workings) diffèrent dans chaque cas, elles ne sont jamais transcendantes à l'expérience, ce sont des faits particuliers, mentaux ou sensibles, qui peuvent être concrètement décrits dans chaque circonstance individuelle. Les pragmatistes sont incapables de comprendre ce qu'on peut bien signifier (mean) par une idée vraie, si l'on n'entend par là que des opérations (workings) concrètes, telles que nous venons de les décrire, s'interposent entre cette idée considérée dans un esprit comme *terminus a quo* et quelque réalité particulière considérée comme *terminus ad quem*. La direction de ces opérations constitue le rapport d'une idée particulière à la réalité correspondante, leur succès (satisfactoriness) constitue l'adaptation de l'une à l'autre, et les deux ensemble constituent la « vérité » de l'idée pour celui qui l'a formée. En dehors de ces parties intervenantes de l'expérience concrète, le prag-

matiste ne conçoit aucune matière dont la relation adaptative appellée vérité puisse être construite.

La conception antipragmatiste est que ces opérations ne sont que le témoignage de la présence antérieure de la vérité dans l'idée et que la possibilité même de ces opérations peut être effacée sans que la vérité de l'idée en soit aucunement ébranlée. Mais ce n'est certes pas là nous opposer une contre-théorie, c'est la renonciation à toute théorie qui se puisse formuler. Ce n'est qu'une prétention au droit d'appliquer le terme général de vérité à certaines idées ; et c'est bien là ce que j'entendais en disant plus haut que les antipragmatistes n'avaient à nous opposer quoi que ce soit et que notre explication est la seule théorie positive existante. Quelle signification peut-on attacher, en effet, au concept de la vérité d'une idée, sinon son pouvoir de nous adapter mentalement ou physiquement à une réalité ?

Comment se fait-il donc que nos critiques s'accordent tous à nous accuser de subjectivisme et de nier l'existence de la réalité ? C'est, je crois, que les formes subjectives dominent, et cela nécessairement, dans la terminologie de nos analyses. Si indépendantes et « éjectives » que soient les réalités, nous ne pouvons en parler dans nos essais de définition que comme d'au-

tant d'objets de croyance. Mais le processus de l'expérience conduit les hommes à remplacer sans cesse leurs anciens objets par de nouveaux plus satisfaisants pour leur croyance, de telle sorte que surgit inévitablement comme un concept limite (« Grenzbegriff ») la notion d'une réalité absolue, équivalant à un objet qui ne serait jamais remplacé, la croyance à cet objet étant donc définitive (« endgültig »). Nous vivons ainsi, au point de vue de la connaissance, sous une sorte de règle de trois : nos concepts personnels sont aux objets des sens (réalités indépendantes de l'individu), auxquels ces concepts nous conduisent, comme ces réalités sensibles peuvent à leur tour être aux réalités d'ordre hypersensible, atomes, monades, Dieu, ou de quelque terme qu'on les nomme, existant indépendamment des esprits humains. La notion d'une réalité dernière quelconque, dont la connaissance, si elle existait, serait la vérité absolue, est un produit de notre vie intellectuelle dont ni pragmatistes ni antipragmatistes ne peuvent se dégager. C'est là un postulat régulateur inéluctable de toute pensée, la plus abondamment validée de toutes les croyances, la dernière dont on puisse douter. Entre nous et nos contradicteurs, la différence est que ceux-ci font de cette croyance leur seul paradigme, et traitent celui qui parle de réalités humaines, et déjà vé-

rifiées, comme si, pour lui, cette notion d'une réalité « en soi » était illégitime. Et cependant la réalité-en-soi, en tant qu'ils en peuvent *parler*, est seulement un objet humain (human object); c'est là un postulat qui nous est commun à eux comme à nous; si donc nous sommes subjectivistes, ils ne le sont pas moins que nous. Les réalités en soi sont là *pour* tous, pragmatistes ou antipragmatistes, par cela seul que l'on y croit; et on n'y croit que parce que leurs notions apparaissent vraies, et elles n'apparaissent vraies que parce qu'elles opèrent d'une façon satisfaisante, satisfaisante d'ailleurs pour la fin particulière que se propose le penseur. Il n'est pas d'idée qui soit *la* vraie, de quoi que ce soit.

Qui a *la* vraie idée de l'absolu? Ou pour prendre l'exemple de M. H., quelle est *la* vraie idée d'un tableau dont on est possesseur? C'est l'idée qui s'accorde de la façon la plus satisfaisante à l'intention actuelle de votre esprit, à l'intérêt présent que la chose vous inspire : l'endroit où le tableau est placé, son ancienneté, sa tonalité, son sujet, ses dimensions, son auteur, son prix, sa valeur, ou toute autre particularité. Si l'attribution à Corot a été mise en doute, votre préoccupation pourra être d'en confirmer l'authenticité; mais si vous avez un esprit normalement humain, le fait de l'appeler un Corot ne satisfera pas en même temps tous les autres

besoins de votre pensée. Pour les satisfaire, il faudra que tout ce que vous connaissez du tableau s'accorde aisément avec tout ce que vous savez du système de réalité dont Corot fait partie. M. H. nous accuse de tenir la satisfaction de propriété pour suffisante à établir la vérité de la croyance et que peu nous importe, à nous autres pragmatistes, que Corot ait réellement existé. Pourquoi serions-nous ainsi retranchés des satisfactions plus intellectuelles? Je ne sais; mais quelles que soient ces satisfactions, qu'elles soient intellectuelles ou de propriété, elles n'en appartiennent pas moins au côté subjectif de la relation vérité. Elles sont le fondement de nos croyances. Nous croyons à des réalités; et si ces réalités n'existent pas, nos croyances sont fausses; mais si ces réalités existent, comment peuvent-elles jamais être *connues* sans avoir été d'abord objets de croyance (believed); comment peuvent-elles être objets de croyance si nous n'en avons d'abord eu des idées qui aient opéré en nous d'une manière satisfaisante? C'est ce que les pragmatistes ne peuvent concevoir.

Ils ne peuvent non plus concevoir ce qui rend l'assurance dogmatique « ipse dixit » des antipragmatistes que la réalité existe, plus croyable que la conviction des pragmatistes fondée sur des vérifications concrètes. Sous cette forme, M. H. sera sans doute d'accord avec nous, et je

ne vois pas notre infériorité par rapport à lui, en matière de *connaissance proprement dite*.

Des lecteurs objecteront que si *je* puis croire à des réalités dépassant nos idées, le Dr Schiller en tout cas n'y croit pas. Ce serait là un grave malentendu, car la doctrine de Schiller et la mienne sont identiques, nos expositions suivent seulement des voies différentes ; Schiller part du pôle subjectif de l'enchaînement des choses : l'individu avec ses croyances, phénomène le plus concret, et donné le plus immédiatement. « Quelqu'un prétend sa croyance vraie, dit Schiller, mais qu'entend-il par vraie et comment établit-il cette prétention ? » Nous entrons avec ces questions dans une recherche psychologique. Etre vrai signifie, semble-t-il, *pour la personne en question*, que l'idée opère pour lui d'une façon satisfaisante (to work satisfactorily for him) et l'opération et la satisfaction, variables d'un cas à l'autre, ne comporte aucune description générale. Ce qui opère est vrai, et est représentatif de réalité pour celui-là pour lequel il opère. S'il est infaillible, la réalité est « réellement » là ; s'il se trompe, elle n'est pas là ; ou elle y est autre qu'il ne le croit. Tous nous croyons, quand nos idées nous paraissent opérer en nous d'une façon satisfaisante, mais nous ne savons pas pour celà qui de nous a raison. Schiller en se limitant à l'individu sujet à l'erreur, et ne

traitant que des réalités en tant que conçues par lui, paraît à maint lecteur ignorer complètement la réalité en soi. Mais c'est qu'il ne s'attache qu'à nous décrire l'acquisition des vérités et non, une fois acquises, leur contenu. Rien n'empêche que les plus vraies de toutes les croyances soient celles en des réalités « transsubjectives ». Elles *semblent* certainement les plus vraies, car aucune autre n'est plus copieusement satisfaisante (voluminously satisfactory) et il est probable que c'est là la pensée même de Schiller. Mais le but immédiat qu'il se propose n'exige pas cet aveu ; il exige encore bien moins que Schiller parte de là, *a priori,* pour en faire la base de la discussion.

Moi, toutefois, averti par la critique, j'ai adopté une méthode différente. Je pars du pôle-objet de la chaîne « idée-réalité » et je la suis dans la direction opposée à celle de Schiller. Anticipant le résultat de la marche de la vérité dans l'humanité, je débute par la notion abstraite d'une réalité. Je postule et je demande par rapport à moi, *qui réponds de cette réalité*, ce qui rendrait l'idée que s'en forment les autres hommes valable pour moi comme pour eux. Mais ma réponse est la même que celle de Schiller. Si l'idée que se forme une personne distincte de la mienne l'amène non seulement à croire à l'existence de la réalité que je suppose, mais à se ser-

vir de cette idée (to use it) comme d'un substitut temporaire de cette réalité, en la laissant évoquer des pensées et des actes adaptatifs analogues à ceux que la réalité même évoquerait, cette idée est vraie au seul sens intelligible du mot, vraie par des effets particuliers, et vraie pour moi comme pour lui. La phalène qui se représente une flamme comme dangereuse, se la représente avec plus de vérité que celle qui en sentirait seulement la beauté. La mise en œuvre d'une telle idée est, à l'épreuve dans le cours du temps, plus satisfaisante que l'autre.

Mon explication est plutôt une définition logique; celle de Schiller plutôt une description psychologique. L'un et l'autre nous traitons d'un univers absolument identique, mais le parcourons en sens opposé.

Ces explications satisferont peut-être M. Hébert, dont le petit livre, hormis l'accusation inexacte de subjectivisme, est un excellent et instructif exposé de l'épistémologie pragmatiste.

Université d'Harvard.

William James (1).

(1) La présente traduction a été soumise à M. W. James, revue et corrigée par lui.

RÉPLIQUE DE L'AUTEUR

Mon intention n'a jamais été d'accuser M. William James de pur « subjectivisme », comme le courant de mon argumentation (dirigée plutôt contre un pragmatisme strict que contre l'interprétation personnelle de l'illustre psychologue), le lui a fait croire. J'ai même dit et répété le contraire (1), tout en avouant que je ne voyais pas *comment* M. W. James réussissait à sauver la réalité objective.

M. James a bien voulu nous donner à ce sujet de très intéressantes explications. Je ne saurais m'y rallier complètement. M. James s'est composé un pragmatisme très mitigé qui n'affirme guère plus que nos diverses « philosophies de l'action », à savoir que la vie réelle, avec ses exigences pratiques, déborde de toute part nos ressources strictement *intellectuelles*. Toutefois, il me semble esquiver la principale difficulté en faisant rentrer dans sa théorie, sous le couvert des expressions : *réalité*, *expérience* (considérées comme des *données* au-dessus de toute discus-

(1) Ci-dessus, p. 30, 31, 34, 37, 69, correspondant (sans aucune modifications) aux p. 27, 28, 31, 34, 63, de la première édition. Pour M. Schiller, cfr. p. 46, note 1 (1re édit., p. 42, note 2).

sion), *précisément ce que nous appelons « intuition », connaissance « proprement dite »*.

J'expliquerai ma pensée dans les deux paragraphes suivants.

§ I

La « réalité » ne me paraît pas être objet de *croyance* dans l'acception que M. James donne à ce mot, à savoir croyance d'abord hypothétique, problématique, et qui ne devient certaine qu'au bout d'une série de tâtonnements où l'on constate que ladite croyance réussit toujours (1).

Certes, je ne sépare point cette croyance de l'expérience et ne la donne pas comme *a priori*. Mais je la crois accompagnée dès le début d'une inébranlable certitude.

Théoriquement, *intellectuellement*, on peut poser en face l'un de l'autre, comme deux hypothèses, ces deux états d'esprit : croyance problématique vérifiable par l'usage, et croyance certaine due à l'intuition. Mais, *en fait*, l'impossibilité où nous sommes de douter de l'existence de la réalité (intérieure ou extérieure), impossibilité que déjà Pascal a si énergiquement for-

(1) Cela rappelle le rôle attribué par Descartes aux *expériences* (6e partie du *Discours de la Méthode*) : l'esprit construit, avec ses idées simples, des explications, — puis il contrôle, par des expériences, si la construction explicative s'adapte à la réalité.

mulée (1), ne permet nullement d'établir ces *deux* hypothèses, ni d'avoir à *choisir* entre elles.

L'induction analogique, l'hypothèse, interviendront lorsqu'il s'agira de préciser *la nature* du réel. Encore n'est-ce point tout à fait exact. Ce n'est pas une *existence* abstraite dont nous avons l'*intuition;* nous faisons l'expérience d'une résistance, d'une énergie analogue à la nôtre; c'est quand nous voulons dépasser la mesure de notre expérience, essayer d'en savoir davantage, que nous avons recours aux hypothèses.

Si la sensation n'était qu'un état d'âme subjectif, notre conscience serait alors, par essence, « *solipsiste* ». Avouer le non-solipsisme de la conscience, c'est reconnaître que la sensation, outre l'impression personnelle, nous manifeste quelque chose de la réalité, qu'elle est *intuition*, inadéquate, assurément, mais accompagnée d'une certitude immédiate, d'une croyance directe sans intervention d'une hypothèse vérifiée. Cette croyance n'est pas vraie *parce qu'elle* réussit

(1) « En parlant de bonne foi et sincèrement, on ne peut douter des principes naturels... Je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait. La nourriture soutient la raison impuissante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point... Nous avons une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme. » *Pensées*, Edit. Havet, *article VIII*. — N'est-ce pas, dira-t-on, le « volontarisme » de M. Royce (ci-dessus, p. 68)? Non, car M. Royce suppose que l'on doute intellectuellement et que la volonté fait pratiquement cesser le doute; Pascal constate, au contraire, qu'au fond, l'esprit ne doute point.

dans la pratique; elle réussit dans la pratique parce qu'elle correspond à une intuition.

§ 2

Ceux qui accusent les pragmatistes de ne pas admettre « la réalité », auront lieu d'être tout d'abord étonnés: M. James leur offre deux réalités au lieu d'une : réalité phénoménale, objet d'expérience, doublée d'une réalité que l'on pourrait appeler *nouménale*, puisqu'elle n'est objet que de croyance, qu'elle est simplement « postulée ».

A la réflexion, cette surabondance leur paraîtra d'un aloi douteux. Ou le phénomène ne nous fait rien *connaître* de cette sorte de noumène et alors le rapport entre les deux termes est tout hypothétique — ou le phénomène est l'imparfaite, inadéquate mais réelle *connaissance* du noumène, et dès lors il y a place pour une *valeur de connaissance proprement dite* et non pas seulement pour des valeurs pratiques (satisfactions, adaptation pour l'action), dans l'intelligence.

Ce sont ces *connaissances* qui constituent les *données de l'intuition* en notre conscience; données que nous pouvons et devons analyser et non pas seulement prendre en bloc, synthétiquement, comme le font, sans bien s'en rendre compte, les Pragmatistes englobant tout et con-

fondant tout en ce seul mot : *réalité*. Il faut analyser ces « *données immédiates de la conscience* »; on y trouvera le sentiment de ce qu'est, dans son fond, notre activité toujours inégalée, inépuisée par les phénomènes au moyen desquels elle s'exprime (d'où l'impossibilité de réduire le *moi* à une simple série de phénomènes); on y trouvera la durée vivante, le *fieri* vivant, l'extension vivante, — d'où proviendront plus tard les représentations abstraites ou idéalisées d'unité, d'identité, de substance, de temps, d'espace — et cet irréductible, unique en son genre, sentiment de l'infini, du parfait, de l'absolu (1), qui ne nous fournit pas le moyen de définir intellectuellement *ce qu'est*, sous cet aspect, l'activité foncière d'où proviennent toutes choses, mais nous permet de savoir, au moins, *ce qu'elle n'est pas* (et c'est encore un réel degré de *connaissance*). D'ailleurs, les inductions fondées sur des analogies plus ou moins étroites et vérifiées par l'expérience, sont loin de *ne* nous fournir *que* des adaptations pratiques. Ne seraient-elles même que probables, elles n'en seraient pas moins de l'ordre de la connaissance théorique. Et n'est-ce donc qu'une probabilité, une simple adaptation pratique, n'est-ce pas la *connaissance de ce qui est* que notre certitude

(1) Cfr. notre Essai : *Le Divin*, Chap. X, § V; et *La « forme idéaliste » du sentiment religieux*, 1re partie, p. 55 et suivantes; 2e partie, p. 94 et suivantes.

qu'il existe d'autres esprits, d'autres consciences humaines semblables aux nôtres? Excellent exemple où nous voyons bien que cette croyance n'est pas vraie parce qu'elle nous adapte, mais qu'elle nous adapte utilement parce qu'elle représente vraiment, bien qu'inadéquatement, la réalité.

Il y a donc une valeur *pratique* de la vérité et une valeur de *connaissance*; les deux aspects ne sauraient être confondus. Ils s'harmonisent admirablement dans « *l'expérience* (1) ».

Qu'il demeure beaucoup d'imperfection, de relativité, dans notre manière de nous représenter les individus et les choses, je n'en disconviens point. Mais si « relative » que soit la manière dont nous percevons l'*étendue*, par exemple, nous y connaissons inadéquatement mais réellement une manière d'être qui ne nous permet pas d'attribuer à ce que nous appelons la « matière » un acte qui impliquerait l'unité intérieure: l'unité qu'implique l'acte de la « comparaison », par exemple, ou de la « reconnaissance » dans le souvenir. Nous avons donc une certaine *intuition* — inadéquate mais réelle, je le répète à dessein — de cette manière d'être.

De même, que la séparation des êtres soit « relative » et cache une sorte de *monisme*, ou,

(1) Comme l'a bien montré M. Le Roy; Cfr. *Appendice IV*.

si l'on préfère, un *continuisme* (1) foncier, je suis certes de cet avis, mais autre chose est la *séparation*, autre chose la *distinction* des êtres : la première est relative aux besoins de l'action, constitue un procédé utilitaire, la seconde a sa raison d'être objective que tout monisme doit sauvegarder sous peine d'aboutir à une unité tout abstraite, que les Pragmatistes ont bien raison d'abominer.

En somme, les Pragmatistes nous concèdent trop ou trop peu : *trop*, en ce sens que pour ne pas sombrer dans le subjectivisme ou le solipsisme, ils se départissent de la rigueur du système et admettent du moins *une* « connaissance » : celle de l'*existence* de la réalité objective (*connaissance* et non pas seulement adaptation pratique, ou utile mensonge vital) ; *trop peu*, parce que cette connaissance serait la plus vague, la plus vide et inutile des catégories s'il ne s'y joignait quelque *connaissance* aussi (par intuition ou analogie) de la nature objective de cette réalité.

— Ces lignes étaient écrites lorsque j'ai lu le récent ouvrage de M. James : « *A pluralistic universe* ». L'auteur concède un certain degré de *connaissance théorique*, mais « seulement de la surface extérieure de la réalité (2). »

(1) Cfr. *La « forme idéaliste » du sentiment religieux;* 2e partie, p. 98.
(2) *Lecture VI*, p. 250.

Cette connaissance me paraît limitée à la connaissance phénoménale scientifique qui nous fournit les rapports de coexistence et succession ; elle est, en ce sens, « immense dans son extension » ; mais « nous ne pénétrons pas d'un millimètre dans la dimension de profondeur » (la nature intime des êtres).

Oui et non, comme nous l'avons expliqué ci-dessus (p. 35, 36, 46, 76) ; il n'en est pas moins vrai que voilà une brèche au paradoxe *de la non-connaissance*, brèche que l'auteur élargit davantage en considérant aussi comme théoriques les impressions esthétiques qui nous révèlent un glorieux monde de *valeurs* (1) : « or la valeur est, en un sens, une qualité objective que nous percevons », — non pas, comme il le dit, que l'essence de cette qualité soit sa relation avec la volonté, mais elle détermine *tel* ou *tel* genre de relation avec notre volonté.

Ce que nous réclamons au nom de l'intuition, M. James nous le concède au nom de la « perception ». Sa bête noire, ce sont les « concepts » abstraits, tout intellectuels, à l'aide seule desquels certains métaphysiciens prétendraient deviner toute essence, dissiper tout mystère, construire toute réalité.

Ce n'est donc plus guère entre nous qu'une

(1) *Ibid.* Notes, p. 340-342.

question de mots : dirons-nous : perception ou intuition ? — appellerons-nous intelligence, intellectuelles (1), l'intuition, la perception ? On peut aussi discuter sur la richesse plus ou moins grande des données de la perception. — Mais que reste-t-il, dès lors, du *pragmatisme* dans sa provocante originalité ?

(1) Au lieu de réserver ces termes pour les concepts abstraits et leur maniement. Les trois quarts des malentendus viennent de cette équivoque de nomenclature.

Table Alphabétique des Noms d'Auteurs

A

Aristote, 75.
Armstrong, 131.
Arnold, (Matthew), 89.

B

Bacon, 66, 82.
Barrès (Maurice), 104.
Bautain, 98.
Bentham, 83.
Bergson, 35, 46, 86, 88.
Berkeley, 9, 57.
Berthelot (René), 83, 126, 131, App. V, p. 134.
Blondel, 61, 86, 87, 130, 131.
Bourdeau, 118.
Bremond, 101.
Brugère, 130.

C

Charaux (Cl.-Ch.), 75.
Chareyre, 77.
Chateaubriand, 126 et suiv.
Comte (Auguste), 82.

D

Dechamps, 130.
Deferrière, 101.
De Potter (L.), 112.
Descartes, 156.
Dessoulavy, 120.
Duhem, 51, 56.
Durkheim, 62, 85, App. VI, p. 136.

F

Fresnel, 54.
Fouillée, 125.

G

Gabriel (L'abbé), 71.
Gœthe, 44.
Goguel, 102.
Gomperz, 44.
Gratry, 130.
Guyon (Mme), 118.

H

Hague, 120.
Haldimann, 99.
Heidelberg (Congrès d'), 68, 131.
Helvétius, 83.
Hobbes, 83.

I, J

Itelson, 131.
Jacobi, 96.
James (William), 6, 24; tout le chap. III; 58, 70, 73, 76, 114 et suiv., 137, 139 et suiv. (Sa réponse); 155 et suiv. (Réplique de M. Hébert).
Jérusalem, 131.

K

Kant, 46, 78 et suiv., 84, 126.
Kleutgen, 77.

L

Laberthonnière, 111, 130, 131.
Lalande, 78, 86, 131.
Leclère, 130.
Le Roy (Edouard), 48 et suiv.; 70, 109 et suiv.; 130, App. IV, p. 131, 160.
Leuba, 117 et suiv.
Loisy, 25, 106 et suiv.
Locke, 78.

M

Maxwell, 54.
Ménard (Louis), 70, 92, 104.
Ménégoz (Eugène), 19, 98 et suiv.
Modernistes (Le programme des), 104.
Monod (Guillaume), 133.
Murri, 73.

N

Nelson, 131.
Newman, 101, 130.
Nietzsche, 70, 84 et suiv.
Novalis, 134.

P

Papini, 23.
Parodi, 24, 131.
Pascal, 96, 97, 130.
Pierce, 6, tout le chap. I; 26, 70, 78.
Platon, 45, 57, 75.
Poincaré (H.), 52 et suiv., 70.
Prete Modernista (Littere di un), 70, 73.
Prezzolini, 24.
Protagoras, 44, 77.

R

Régis (Dr), 121.
Renan, 41, 75, 93.
Reuss (Edouard), 5.
Revault d'Allonnes, 133.
Ribot, 64.
Ritschl, 101 et suiv.
Rousseau (J.-J.), 74, 126 et suiv.
Royce, 66, 131, 157.
Ruyssen, 24.

S

Sabatier (Auguste), 100.
Saint-Simon, 93.
Schelling, 134.
Schiller (F. C. S.), 24, 26, 28, 39; tout le chap. III; 70, 82, 101, 114 et suiv.; 131, 143, 151, 155.
Schlegel, 134.
Schopenhauer, 64, 80 et suiv.
Secrétan (Charles), 90, 91.
Sidgwick, 59.
Socrate, 75, 125.
Société française de Philosophie, 48, 131.

T

Thomas d'Aquin (Saint), 77, 117.
Tolstoi, 90.
Tyrrell, 111.

V, W

Vigny (Alfred de), 94, 95.
Wéry (Joséphine Schouteden-), 39.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

AVANT-PROPOS 5

CHAPITRE I. — Le pragmatisme de M. Pierce. — Exposé et appréciation. — Les pragmatistes italiens (M. Papini)..... 9

CHAPITRE II. — Le pragmatisme de M. W. James. — Ce que le pragmatisme entend par *vérité*..... 26

CHAPITRE III. — L'humanisme de M. Schiller. — Explication du mot « humanisme ». — Le néo-protagoréanisme. — Philosophie scientifique de MM. Le Roy et Poincaré. — Le point de vue téléologique 43

CHAPITRE IV. — Le pragmatisme « un nom nouveau pour quelques anciennes manières de penser » (W. James). — Nuances diverses du pragmatisme. — Le pragmatisme a-t-il eu des précurseurs? Socrate. Platon, Aristote; les Scolastiques, les Nominalistes; Kant, Schopenhauer, A. Comte, Nietzsche. — Que M. Blondel et M. Bergson ne sont pas *pragmatistes* 69

CHAPITRE V. — Diverses formes du pragmatisme religieux : Moralisme (Ch. Secrétan; L. Ménard). — Fidéisme (Pascal, Ritschl, E. Ménégoz).— Symbolisme (MM. Loisy, Le Roy, Laberthonnière, Tyrrell). — Le pragmatisme religieux de MM. Schiller et W. James. — Pragmatisme ; apologétique ; critique historique. — Insuffisance du pragmatisme, son caractère paradoxal..... 89

APPENDICES

Appendice I. — Pragmatisme et esthétique..... 125
— *II.* — Pragmatisme et morale..... 125
— *III.* — Notes sur Jean-Jacques Rousseau et Chateaubriand 126
— *IV.* — A quoi se réduit, pour M. Le Roy, le *pragmatisme*..... 131
— *V.* — Origines du *pragmatisme*, d'après M. Berthelot 134
— *VI.* — Le pragmatisme *social* de M. Durkheim 136
— Réponse de M. William James..... 139
— Réplique de l'Auteur..... 155

Poitiers. — Imp. M. BOUSREZ.

B
832
H43
1910

Hébert, Marcel
Le pragmatisme 2. éd.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY